Las Sustancias Separadas

[*De substantiis separatis*; Texto español según edición B.A.C. Maior, Madrid 2007]

Prólogo

Prólogo

1. Ya que no podemos asistir a la solemne liturgia en honor de los Ángeles, no debemos dejar que pase en balde el tiempo de la oración; vamos pues a compensar con el trabajo de escribir lo que substraemos al oficio de la salmodia.

Lo que nos proponemos es documentar con todos los recursos posibles la excelencia de los santos ángeles; y con este objeto parece que debemos indagar ante todo lo que la humana conjetura opinó antiguamente sobre ellos, a fin de que podamos acoger cuanto encontremos acorde con la fe, y refutar lo que veamos incompatible con la doctrina católica.

CAPÍTULO 1: Las opiniones de los antiguos y de Platón

CAPÍTULO 1

Las opiniones de los antiguos y de Platón

Así pues, los primeros que filosofaron acerca de la naturaleza de las cosas estimaron que no existen más que cuerpos, y entendieron que los primeros principios de las cosas son elementos corpóreos, ya sea uno solo ya sean varios.

Los que admitían uno solo, dijeron que era el agua, como Tales de Mileto; o el aire, como Diógenes; o el fuego, como Hípaso; o el vapor, como Heráclito. Entre los que admitían varios, unos dijeron que eran infinitos, como Empédocles y Anaxágoras, para quienes los principios de todas las cosas era una infinidad de partes mínimas. Salvo que Demócrito las consideró como idénticas en su naturaleza y sin más diferencias que las de la figura, el orden y la posición. Anaxágoras, en cambio, sostenía que aquellas cosas que constan de partes semejantes, poseen como principios primeros una infinidad de partes mínimas.

Y, como en el ánimo de todos estaba que el primer principio de las cosas debían considerarlo como Dios, en la medida en que cualquiera de ellos atribuía a un cuerpo la categoría de primer principio, le otorgaba también el nombre y la dignidad de lo divino.

Todo esto lo decimos porque tales filósofos y sus secuaces nunca pensaron que existiesen las sustancias incorpóreas a las que llamamos ángeles.

Pero los Epicúreos, que traen sus raíces de la doctrina de Demócrito, ponían ciertos dioses, corpóreos desde luego, puesto que les atribuían figura humana y de ellos decían que están siempre ociosos, sin ocuparse de nada, de modo que vivían felices gozando de constantes placeres. Y esta opinión llegó a tener tal influjo que hasta encontró eco en los judíos por parte de los Saduceos, que rendían culto a Dios, pero sin concebirlo como ángel ni como espíritu.

A esta opinión se opusieron los filósofos antiguos por tres caminos. El primero fue el de Anaxágoras que, si bien sostuvo junto con los demás filósofos naturalistas que los principios de las cosas corpóreas son materiales, fue el primero entre ellos que propuso un principio incorpóreo, a saber, el entendimiento.

Porque según su opinión todo lo corporal estaba constituido por una mezcla heterogénea, y no parecía que los cuerpos pudiesen distinguirse unos de otros sino mediante algún principio de distinción que fuera en sí mismo totalmente inmixto y no tuviera nada común con la naturaleza corpórea.

Pero tal opinión, aunque se adelantó con su acierto a los demás filósofos que sólo admitían una naturaleza corporal, queda todavía lejos de la verdad en dos cosas.

En primer lugar, porque, según enseña, no reconoce más que un entendimiento separado, que había producido el presente mundo distinguiendo lo que estaba mezclado. Mas, como la institución del mundo la atribuimos a Dios, la opinión de Anaxágoras no nos dice nada acerca de las sustancias incorporales que llamamos ángeles, que son inferiores a Dios y superiores a las naturalezas corpóreas.

En segundo lugar, porque incluso acerca del entendimiento que consideraba inmixto, se muestra deficiente puesto que no salvaguardó suficientemente su poder y su dignidad. Pues, a pesar de que lo propuso como separado, no lo consideró como principio universal del ser, sino sólo como principio distintivo. No sostenía, en efecto, que los cuerpos mezclados entre sí recibieran el ser del entendimiento separado, sino que sólo recibían de él la mutua distinción.

Por eso fue Platón el que adoptó otro camino más eficaz para superar la opinión de los primeros filósofos naturalistas. Éstos, en efecto, sostenían que los hombres no pueden alcanzar ninguna verdad cierta acerca de las cosas, bien por razón del constante fluir de las cosas corporales, bien por los engaños que nos originan los sentidos con los que conocemos los cuerpos. Por eso Platón propuso ciertas naturalezas que, al ser separadas de la materia de las cosas fluyentes, serían sujeto de una verdad fija, de modo que, ateniéndose a ellas, el alma podría conocer la verdad. Y así, dado que el entendimiento, al conocer la verdad, aprehende algo separado de la materia de las cosas sensibles, sostuvo que existen algunas naturalezas separadas de lo sensible.

Por otra parte, nuestro entendimiento se sirve de una doble abstracción para llegar al conocimiento de la verdad. Una es aquella por la que aprehende los números matemáticos y las magnitudes y las figuras matemáticas sin aprehender la materia sensible. Pues es patente que al entender el número dos o el tres o la línea y la superficie, o el triángulo y el cuadrado, no entra en nuestra aprehensión junto con esto nada que tenga que ver con el calor o el frío u otras cosas semejantes, de las percibidas por los sentidos. La otra abstracción es la que emplea nuestro entendimiento cuando entiende algo en universal sin prestar atención a lo particular. Por ejemplo, cuando pensamos en el hombre sin pensar para nada en Sócrates o Platón u otro individuo cualquiera; y lo mismo pasa en las demás cosas.

Platón, pues, ponía dos géneros de cosas abstraídas de lo sensible, a saber, las entidades matemáticas y las entidades universales, que llamaba especies o ideas. Entre esos dos géneros sin embargo establecía esta diferencia: Que en las entidades matemáticas podemos aprehender muchas de una misma especie, como dos líneas iguales, o dos triángulos equiláteros iguales; mientras que en las especies esto es completamente imposible, puesto que el hombre tomado en universal es uno solo en su especie. De aquí que las cosas matemáticas las consideraba como intermedias entre las especies o ideas y las cosas sensibles, puesto que coinciden con las cosas sensibles en que se contienen muchas bajo una misma especie, y con las especies o ideas en que abstraen de la materia sensible.

Además establecía cierto orden entre las especies o ideas. Porque pensaba que cuanto algo es más simple en el entendimiento, tanto goza de mayor prioridad en el orden real. Ahora bien, lo primero en el entendimiento es el uno y el bien: pues el que no entiende el uno no entiende nada, aparte de que la unidad y la bondad son consiguientes la una a la otra. Y por eso la misma primera idea del uno, la que llamaba el uno en sí y el bien en sí, la consideraba como el primer principio de las cosas, y decía que es el sumo dios.

Por otra parte, bajo este uno establecía diversos órdenes de participantes y participados como sustancias separadas de la materia. Y a estos órdenes les llamaba dioses secundarios, es decir, una especie de unidades de segundo rango después de la primera unidad simple.

Además sostenía que, así como todas las otras especies participan de lo uno, también el entendimiento debe participar de las especies de los entes mediante las cuales pueda entender. Por lo cual, así como bajo el dios sumo, que es la unidad primera, simple e imparticipada, existen otras especies de cosas que son como unidades y dioses segundos, así también bajo el orden de estas especies o unidades situaba el orden de los entendimientos separados, que participan de las especies sobredicha; mediante las cuales entienden en acto. Y entre estos entendimientos cada uno es superior en la medida en que es más próximo al entendimiento primero, que tiene una plena participación de las especies, de la misma manera que entre los dioses o las unidades cada una es superior en la medida en que participa más perfectamente de la unidad primera. Y, aunque distinguía entre los entendimientos y los dioses, no excluía que los dioses fuesen inteligentes. Por el contrario, los consideraba superinteligentes, y no porque participaran de las especies, sino por sí mismos. Aunque de modo que ninguno de ellos era bueno y uno sino en cuanto participaba del uno y del bueno primero.

Además, vemos que hay algunas almas inteligentes; lo cual sin embargo no les conviene en cuanto almas, de lo contrario se seguiría que toda alma es inteligente y que es así en su totalidad. Por eso sostenía también que bajo el orden de los entendimientos separados existe el orden de las almas, de las cuales hay algunas, las superiores, que participan de la virtud intelectiva, mientras que las inferiores carecen de ella.

Por otra parte, al ver que los cuerpos no se mueven por sí mismos más que cuando están animados, decía que la propiedad de moverse por sí mismos compete a los cuerpos en cuanto participan del alma; puesto que aquellos cuerpos que carecen de esta participación, no se mueven más que cuando otro

los mueve. Por lo cual sostenía que propio de las almas es moverse a sí mismas y por sí mismas.

Así pues, bajo el orden de las almas ponía el orden de los cuerpos', pero de modo que el supremo de los cuerpos, esto es, el primer cielo, que detenta el primer movimiento, participa su moción del alma suprema, y así sucesivamente hasta el ínfimo de los cuerpos celestes.

Debajo de éstos todavía situaban los Platónicos otros cuerpos inmortales, que participan perpetuamente de las almas, a saber, los aéreos o etéreos. Entre éstos situaban algunos completamente exentos de la corporeidad terrena, y decían que eran los cuerpos de los demonios. Otros, en cambio, los consideraban imbuidos de corporeidad terrena, y éstos eran los vinculados a las almas de los hombres. Pero no sostenían que sea este cuerpo terreno que palpamos y vemos el que participe inmediatamente del alma, sino que eso compete a otro cuerpo animado interior, incorruptible y perpetuo, como también lo es la propia alma. De tal manera que el alma, con su cuerpo perpetuo e invisible, se encuentra en este cuerpo más tosco, no como la forma en la materia, sino como el piloto en la nave.

Y, como sostenían que de los hombres algunos son buenos y otros malos, lo mismo decían de los demonios. Pero las almas celestes, los entendimientos separados y los dioses, a todos los consideraban buenos.

De donde resulta que entre nosotros y el sumo dios situaban cuatro órdenes: el de los dioses segundos, el de los entendimientos separados, el de las almas celestes, y el de los demonios buenos o malos. Y todos estos órdenes intermedios, si se dieran de verdad, serían lo que nosotros conocemos con el nombre de ángeles. Pues también los demonios son llamados ángeles por la Sagrada Escritura; y tal como afirma San Agustín en el *Enchiridion,* las mismas almas de los cuerpos celestes –en el supuesto de que estén animados– habría que contarlas también entre los ángeles.

CAPÍTULO 2: La opinión de Aristóteles

CAPÍTULO 2

La opinión de Aristóteles

Sin embargo, encontramos que las raíces de semejante postura carecen de consistencia. Porque lo que el entendimiento conoce separadamente no por eso ha de existir separadamente en la realidad. De modo que ni se deben considerar los universales como separados y subsistentes fuera de los singulares, ni las cosas matemáticas como ajenas a lo sensible. Porque los universales son las esencias de las mismas cosas particulares, y las cantidades matemáticas son ciertas terminaciones de los cuerpos sensibles. Por eso Aristóteles escogió un camino más claro y más seguro para investigar las sustancias separadas de la materia, a saber, el camino del movimiento.

En primer lugar, en efecto, estableció, apoyándose en la razón y en la experiencia, que todo lo que se mueve es movido por otro. Y si hay algo de lo

que se dice que se mueve a sí mismo, nunca mueve y es movido bajo el mismo aspecto, sino en virtud de sus distintas partes, de modo que una de ellas es la que mueve y otra la que es movida. Y como no se puede proceder hasta el infinito en una serie de motor y movido, puesto que si falla el que mueve primero, falla toda la serie, resulta indispensable detenerse en un primer motor inmóvil y en un primer móvil, que se mueve a sí mismo de la manera sobredicha, porque siempre lo que tiene un atributo por sí mismo, es anterior y causa respecto del que lo tiene por otro.

Además trata de probar la eternidad del movimiento, y que ninguna virtud puede mover durante un tiempo infinito a no ser que sea infinita y, además, que ninguna virtud propia de un cuerpo extenso puede ser infinita. De lo cual concluye que la virtud del primer motor no puede ser propia de un cuerpo, por lo que necesariamente el primer motor ha de ser incorpóreo y carente de magnitud.

Además, como en el género de los entes móviles se encuentran el apetecible como motor no movido, y el apetente, como motor movido, concluía también que el primer motor inmóvil es un bien apetecible, y que el primer motor que se mueve a sí mismo como primer móvil, se mueve atraído por el apetito de aquél.

Pero además hay que tener en cuenta que en el orden de los apetitos y de los apetecibles, el primero es de naturaleza intelectiva. Porque el apetito intelectivo apetece lo que es bueno en sí mismo. En cambio el apetito sensitivo no alcanza a apetecer lo que es bueno en sí, sino sólo lo que es bueno en apariencia. De hecho, el bien incondicionado y absoluto no cae bajo la aprehensión del sentido, sino únicamente del entendimiento. De donde resulta que el primer móvil apetece al primer motor con apetito intelectual. Lo que implica a su vez que el primer móvil está dotado de voluntad e inteligencia. Y, como nada se mueve a no ser el cuerpo, hay que concluir que el primer móvil es un cuerpo animado por un alma intelectual.

Ahora bien, no sólo el primer móvil, que es el primer cielo, se mueve con movimiento eterno, sino también todas las esferas inferiores de los cuerpos celestes: y por tanto también cada uno de los cuerpos celestes está animado por su propia alma, y cada uno tiene su propio objeto apetecible separado, que es el fin propio de su movimiento. Resulta por tanto que hay muchas sustancias separadas que no están unidas absolutamente a ningún cuerpo, y hay también muchas sustancias intelectuales unidas a los cuerpos celestes.

En cuanto al número de éstas se esfuerza Aristóteles en determinarlo de acuerdo con el número de los cuerpos celestes. Pero alguno de sus secuaces, Avicena, establece ese número no a tenor del número de movimientos, sino más bien según el número de los planetas y de los otros cuerpos superiores, es decir, de la esfera estrellada y de la esfera sin estrellas, ya que de hecho se dan muchos movimientos coordinados con el movimiento de una sola estrella. Y así como todos los demás cuerpos celestes están contenidos bajo un solo cielo supremo, cuyo movimiento es el que hace moverse a todos los otros, así también, bajo la primera sustancia separada, que es un dios, se ordenan todas las demás sustancias separadas, e igualmente, bajo el alma del primer cielo, todas las almas celestes.

Ahora bien, según Aristóteles, en el mundo sublunar no hay más cuerpos animados que los de los animales y las plantas. No admitió que cualquier elemento simple pudiera estar animado, porque un cuerpo simple no puede ser órgano adecuado del tacto, que es indispensable en cualquier animal: por lo cual entre nosotros y los cuerpos celestes no puso ningún cuerpo animado intermedio.

Así pues, según Aristóteles, no hay entre nosotros y el sumo dios más que un doble orden de sustancias intelectuales: a saber, las sustancias separadas, que son el fin o la meta de los movimientos celestes, y las almas de las esferas que mueven a éstas mediante el apetito y el deseo.

Ahora bien, esta postura de Aristóteles parece ser más verosímil por el hecho de que se aparta muy poco de lo que perciben los sentidos; sin embargo parece menos válida que la postura de Platón. En primer lugar, porque hay muchas cosas manifiestas a los sentidos de las que no se puede dar razón a la luz de lo que enseña Aristóteles. Por ejemplo, en los hombres poseídos del demonio o en las acciones de los magos se dan ciertas manifestaciones que, aparentemente, no pueden ser realizadas más que por alguna sustancia intelectual.

Por eso, algunos de los secuaces de Aristóteles, como consta por la *Carta* de Porfirio al egipcio Anebonte, intentaron atribuir estas manifestaciones a la virtud de los cuerpos celestes, como sí, bajo el influjo de ciertas constelaciones, la acción de los magos lograra ciertos efectos insólitos y maravillosos. Y también sostienen que, mediante impresiones de las estrellas, los posesos anuncian a veces cosas futuras para cuya realización se produce en la naturaleza cierta disposición emanada de los cuerpos celestes.

Sin embargo, es claro que en estas cosas hay a veces manifestaciones que no se pueden reducir en modo alguno al influjo de los cuerpos celestes: como el hecho de que los posesos hablen a veces de ciencias que no conocen, o empleen un lenguaje culto a pesar de que son analfabetos, o se expresen correctamente en una lengua vulgar extranjera sin haber salido apenas nunca del lugar en que nacieron. Se dice también que los magos pueden producir ciertas imágenes que dan respuestas y que se mueven, todo lo cual nunca podría ser producido por una causa corporal. Y en cambio, según los Platónicos, cualquiera podría asignar muy bien las causas de estos efectos, suponiendo que son obra de los demonios.

En segundo lugar, porque no parece muy razonable limitar el número de las sustancias inmateriales a tenor del número de las sustancias materiales. Porque no son los entes superiores los que se subordinan a los inferiores, sino a la inversa, ya que lo más noble es aquello para lo cual sirve lo demás. Y la razón de fin no es justo tomarla de las cosas que se ordenan a un fin, sino más bien a la inversa. De aquí que el tamaño y la fuerza de las cosas superiores no se pueden establecer debidamente con sólo atender a las cosas inferiores: y esto es patente si nos fijamos en el orden de las cosas corporales.

Pues no se podría determinar la magnitud y el número de los cuerpos celestes a tenor de la disposición de los cuerpos elementares que apenas son nada en comparación con aquéllos. Y además las sustancias inmateriales sobrepasan a las cosas corporales más de lo que los cuerpos celestes sobrepasan a los

cuerpos elementares. Luego el número y la virtud y la disposición de las sustancias inmateriales no pueden ser determinados sin más por el número de los movimientos celestes.

Para manifestar esto de manera más clara vamos a seguir el proceso y las palabras mismas con que lo prueba Aristóteles. Sostiene, en efecto, que en el cielo no puede existir ningún movimiento que no esté ordenado a trasladar algo, lo cual es bastante probable; porque toda la sustancia de las esferas parece que está ordenada a la de los astros, que son los más nobles de los cuerpos celestes y producen efectos más manifiestos. Además asume como premisa que todas las sustancias superiores, impasibles e inmateriales, son fines, puesto que son lo óptimo: y esto es muy razonable. Pues el bien tiene razón de fin y, por ello, los que son de suyo óptimos entre los seres, son fin de todos los demás. Sin embargo, no se sigue necesariamente lo que de ahí infiere, que el número de las sustancias inmateriales corresponde al número de los movimientos celestes.

Hay, en efecto, un fin próximo y un fin remoto. Y no es necesario que el fin próximo del cielo supremo sea la suprema sustancia inmaterial, que es el sumo dios. Sino que es más probable que entre la primera sustancia inmaterial y el cuerpo celeste existan muchos órdenes de sustancias inmateriales, de modo que la inferior se ordene a la superior como a su fin, mientras que a la ínfima de las mismas se ordene el cuerpo celeste como a su fin próximo. Ahora bien, cada cosa debe ser en cierto modo proporcionada a su fin próximo. Y, dada la enorme distancia que hay entre la primera sustancia inmaterial y cualquier sustancia corpórea, no es probable que la sustancia corporal se ordene a la suprema sustancia como a su fin próximo.

Por eso también Avicena sostuvo que el fin inmediato de los movimientos celestes no se encuentra en la causa primera, sino en cierta inteligencia primera. Y lo mismo se puede decir también de los movimientos inferiores de los cuerpos celestes. No se sigue, pues, necesariamente que el número de las sustancias inmateriales no pueda ser más elevado que el de los movimientos celestes.

Aristóteles lo presintió así, y por eso no propuso su sentencia como necesaria, sino como probable. Y así, antes de establecer su conclusión tras haber enumerado los movimientos celestes, dijo: *Equiparar el número de las sustancias y principios inmateriales con el de las cosas sensibles es razonable, pero la verdad necesaria en este asunto hay que encomendarla a otros más competentes*, pues no se creía bastante capacitado para determinar la conclusión necesaria en esta materia.

Puede que a alguien le parezca inadecuado el referido proceso que sigue Aristóteles para establecer las sustancias inmateriales, por el hecho de que se basa en la eternidad del movimiento, lo que es contrario a la verdad de la fe. Pero, si nos fijamos atentamente, vemos que el valor de su argumentación no disminuye aunque prescindamos de la eternidad del movimiento. Porque, si es cierto que de la eternidad del movimiento se infiere la infinita potencia del motor, esto mismo puede deducirse de su uniformidad. Porque el motor que no puede mover siempre, necesariamente ha de mover unas veces más aprisa, otras veces más despacio, en la medida en que su energía se consume poco a poco al mover. Ahora bien, en los movimientos celestes se encuentra una uniformidad

perfecta. De donde se puede concluir que el motor primero posee energía para mover siempre, con lo que estamos en las mismas.

CAPÍTULO 3: Concordancia de las posiciones de Platón y Aristóteles

CAPÍTULO 3

Concordancia de las posiciones de Platón y Aristóteles

A la vista de lo dicho, es fácil precisar en qué concuerdan y en qué difieren las posiciones de Aristóteles y de Platón acerca de las sustancias inmateriales.

En primer lugar, están de acuerdo en cuanto al modo de existir que las asignan. Porque Platón sostuvo que todas las sustancias inmateriales inferiores están dotadas de unidad y bondad por participación del primero, que es de por sí uno y bueno. Ahora bien, todo el que participa algo recibe lo participado de aquel del que participa, y bajo este aspecto, aquel del cual participa es su causa, de la misma manera que el aire tiene la luz participada del sol, el cual es por eso causa de su luminosidad. Así pues, según Platón el sumo dios es causa respecto de todas las sustancias inmateriales en orden a que cada una de ellas sea una y buena. Y esto también lo sostuvo Aristóteles. Pues, como él mismo dice, lo que es ente y verdadero en grado máximo, necesariamente ha de ser causa del ser y de la verdad para todas las demás cosas.

En segundo lugar, están de acuerdo en cuanto a la condición de la naturaleza de las mismas sustancias. Porque los dos sostienen que son por completo inmunes de toda materia, pero no de toda potencialidad, pues todo el que participa algo tiene que estar compuesto de potencia y acto. Porque lo que se recibe como participado ha de tener razón de acto respecto de la sustancia participante. Y así, dado que todas las sustancias, excepto la suprema, que es de por sí una y de por sí bien, son según Platón participantes, necesariamente han de estar todas compuestas de potencia y acto. Y esto mismo hay que afirmarlo según la sentencia de Aristóteles. Sostiene, en efecto, que la razón de verdad y de bien se atribuyen al acto. De modo que lo que es el primer verdadero y el primer uno debe ser acto puro; mientras que lo que no llega a tanto ha de tener alguna mezcla de potencialidad.

En tercer lugar, están de acuerdo en lo que se refiere a la providencia. Pues Platón sostuvo que el sumo dios, que por ser el Uno mismo es el Bien mismo, en razón de su fontal Bondad tiene por misión propia la de proveer a todos los inferiores. Y cada uno de los inferiores, en la medida en que participa del primer bueno, también provee a los entes que le son posteriores, no sólo a los de un mismo orden, sino también a los de órdenes diversos. De modo que el primer entendimiento separado provee a todo el orden de los entendimientos separados, y cada superior a su inferior, y todo el orden de los entendimientos separados provee al orden de las almas y los órdenes inferiores.

Y además cree que se puede observar otro tanto en las almas mismas, de modo que las almas supremas de los cielos proveerían a todas las almas inferiores, y a toda la generación de los cuerpos inferiores; y a su vez las almas superiores

proveerían a las inferiores, es decir, las almas de los demonios a las almas de los hombres. Pues según los Platónicos los demonios son mediadores entre nosotros y las sustancias superiores.

Aristóteles, por su parte, no está en desacuerdo con esta noción de providencia, pues sostiene que hay un bueno separado que provee a todos, a manera de un emperador o señor al que se subordinan diversos órdenes de cosas dispuestos de tal modo que los órdenes superiores se ajustan perfectamente a las directrices de la providencia, hasta el punto de que no se encuentra defecto en ellos. En cambio, los entes inferiores, que sólo pueden recibir un orden de providencia menos perfecto, se encuentran sometidos a muchos defectos. Al igual que una casa, en que los miembros libres, que participan perfectamente del régimen del padre de familia, muestran pocos o ningún defecto, mientras que las acciones de los siervos adolecen de muchos desórdenes, así también en los cuerpos inferiores aparecen fallos del orden natural que nunca se encuentran en los cuerpos superiores.

De la misma manera también las almas humanas se apartan muchas veces de la comprensión de la verdad y del recto apetito del bien verdadero, cosa que no sucede en las almas o entendimientos superiores. Por lo cual también sostuvo Platón que entre los demonios hay unos buenos y otros malos, igual que entre los hombres; pero que los dioses y los entendimientos y almas de los cielos carecen por completo de malicia.

Tales son pues las tres cosas en que la opinión de Aristóteles se muestra concorde con la de Platón en lo referente a las sustancias separadas.

CAPÍTULO 4: Diferencias entre las posiciones de Aristóteles y Platón

CAPÍTULO 4

Diferencias entre las posiciones de Aristóteles y Platón

Pero hay otros puntos en los cuales las posiciones de uno y otro difieren. En primer lugar, como ya dijimos, Platón, por encima de las almas de los cuerpos celestes, coloca un doble orden de sustancias separadas, esto es, los entendimientos y los dioses, entendiendo por estos últimos las especies inteligibles separadas, por cuya participación entienden los entendimientos.

En cambio Aristóteles, que no admite los universales separados, por encima de las almas de los cuerpos celestes sólo puso un orden de cosas, dentro del cual es el sumo dios el que ocupa el primer lugar, al igual que Platón entendió que el sumo dios era lo primero en el orden de las especies, cual si fuese la idea misma del uno y del bien.

En cuanto a este orden de sustancias Aristóteles sostuvo que reúnen las dos perfecciones, es decir, son inteligentes y a la vez objeto de la propia inteligencia, de tal manera que el sumo dios entiende no por participación de algo superior que viniera a perfeccionarle, sino por su propia esencia; y otro tanto pensó que debía decirse de las demás sustancias separadas ordenadas bajo el sumo dios,

salvo que, al carecer de la simplicidad y suma perfección de éste, su intelección no se lleva a cabo sino mediante una participación de las sustancias superiores.

Así pues, según Aristóteles estas sustancias que constituyen la meta de los movimientos celestes son a la vez entendimientos inteligentes y especies inteligibles: no en el sentido de que sean las especies o naturalezas de las sustancias sensibles, como sostuvieron los Platónicos, sino de condición absolutamente superior.

En segundo lugar, Platón no redujo el número de los entendimientos separados al número de los movimientos celestes, puesto que no era esto lo que le movía a poner los entendimientos separados, sino la naturaleza de las cosas considerada en sí misma. En cambio Aristóteles, rehuyendo apartarse de lo sensible, no se determinó, como ya dijimos, a poner las sustancias intelectuales separadas más que en función de sus movimientos, de modo que el número de las mismas lo redujo al número de los movimientos celestes.

En tercer lugar, porque Aristóteles no puso almas intermedias entre las de los cielos y las de los hombres, como hizo Platón, de modo que no se encuentra que ni él ni sus secuaces hayan hecho mención alguna de los demonios.

Y esto es lo que de diversos escritos hemos recogido sobre las opiniones de Platón y Aristóteles acerca de las sustancias separadas.

CAPÍTULO 5: La posición de Avicebrón

CAPÍTULO 5

La posición de Avicebrón

De los autores que vinieron más tarde, algunos se apartaron de las posiciones de ambos maestros, y cayeron en errores mayores.

Porque, en primer lugar, Avicebrón en el libro *Fons vitae* sostuvo que las sustancias separadas son de condición muy diferente. Establece, en efecto, que todas las sustancias inferiores a Dios están compuestas de materia y forma: con lo cual se aparta tanto de la opinión de Platón como de la de Aristóteles, ya que parece que se equivocó bajo un doble aspecto.

En primer lugar, porque supuso que se debe admitir en las cosas una composición real a tenor de la composición lógica que se encuentra en los géneros de las cosas por el hecho de que el género y la diferencia son lo que constituye la especie; de modo que en cualquier cosa perteneciente a un género, el género será su materia y la diferencia su forma.

En segundo lugar, porque entendió que estar en potencia, ser sujeto y ser receptor de algo se dice en los tres casos según una misma razón. Y apoyado en estos dos supuestos, procedió a investigar por vía resolutiva las composiciones de las cosas hasta llegar a las sustancias intelectuales.

Examinó primero las cosas artificiales, que se componen de la forma artificial y de una materia, que es algún elemento natural, como hierro o madera, y se comporta respecto de la forma artificial como la potencia respecto de su acto.

Además consideró que los cuatro elementos coinciden en que cada uno de ellos es un cuerpo, pero difieren en que tienen cualidades contrarias. Por lo cual, en tercer lugar, sostuvo que el cuerpo mismo es la materia de los elementos, a la que llamó materia natural universal, mientras que la forma de esta materia son las cualidades de los elementos.

Pero como veía que los cuerpos celestes coinciden con los elementos en cuanto a la corporeidad, pero difieren de éstos en que no son susceptibles de cualidades contrarias, entendió que la materia de los cuerpos celestes constituye un cuarto orden que, en relación con la forma de los cuerpos celestes, se comporta también como la potencia respecto del acto. De este modo vino a reconocer cuatro órdenes de materia corpórea.

Además, al ver que todo cuerpo significa una cierta sustancia que es larga, ancha y gruesa, sostiene que estas tres dimensiones del cuerpo en cuanto cuerpo, son como la forma, mientras que la sustancia que subyace a la cantidad y a los demás géneros de accidentes, es la materia del cuerpo en cuanto cuerpo. Así pues, la sustancia que sustenta los nueve predicamentos, como él dice, es la primera materia espiritual. Por otra parte, al reconocer en la materia corporal universal, que dijo ser el cuerpo, un nivel superior, que no es susceptible de cualidades contrarias, esto es, la materia de los cuerpos celestes, y otro nivel inferior, que sí es susceptible de cualidades contrarias, que creyó ser la materia de los cuatro elementos, así también en la misma sustancia admitió un sector superior, que no es susceptible de cantidad, que era para él la sustancia separada, y un sector inferior, susceptible de la cantidad, que consideró como la materia incorpórea de los cuerpo.

Por otra parte, sostuvo que las mismas sustancias separadas o espirituales se componen de materia y forma, y esto lo probó con numerosas razones.

En primer lugar, porque pensó que de no ser compuestas de materia y forma, no se podría dar entre ellas ninguna diversidad. Porque, si no están compuestas de materia y forma, o son sólo materia o son sólo forma. Pero si son sólo materia, no puede haber muchas sustancias espirituales, porque la materia de suyo es una y no se diversifica más que por las formas.

Igualmente, si la sustancia espiritual es solamente forma no queda fundamento para explicar por qué las sustancias espirituales son diversas. Porque, si dices que son diversas en perfección e imperfección, se seguirá que la sustancia espiritual será sujeto de perfección e imperfección. Pero ser sujeto pertenece al concepto de materia y no al concepto de forma. De donde se sigue que o no hay distintas sustancias espirituales, o son compuestas de materia y forma.

Su segunda razón es que el concepto de espiritualidad es ajeno al concepto de corporeidad; y así la sustancia corporal y la espiritual tienen algo en lo que difieren y tienen también algo en lo que convienen, puesto que las dos son sustancias. Por tanto, si en la sustancia corporal la sustancia viene a ser la materia que sustenta la corporeidad, así también en la sustancia espiritual la sustancia es como la materia que sustenta la espiritualidad; y según que la

materia participa más o menos de la forma de la espiritualidad, así también las sustancias espirituales son superiores o inferiores: como también el aire cuanto es más sutil tanto más participa de la claridad.

Su tercera razón es que comúnmente el ser se encuentra en las sustancias espirituales como superiores y en las corporales como inferiores. Ahora bien, lo que es consiguiente al ser en las sustancias corporales, será también consiguiente al ser en las sustancias espirituales. Pero en las sustancias corporales se encuentra un triple grado, a saber, el cuerpo denso, que es el de los elementos; el cuerpo sutil, que es el celeste; y además, la materia y la forma del cuerpo.

Luego también en la sustancia espiritual se encuentra una sustancia espiritual inferior, a saber, la que se une al cuerpo; y otra superior, que no se une a ningún cuerpo; y finalmente la materia y la forma, de las que se compone la sustancia espiritual.

Su cuarta razón es que la sustancia creada debe distinguirse del creador. Pero el creador es uno solamente.

Luego ninguna sustancia creada debe ser una cosa simple, sino compuesta de dos elementos, de los que uno necesariamente ha de ser forma y otro materia; porque ninguna cosa se puede hacer de dos formas o de dos materias.

Su quinta razón es que toda sustancia espiritual creada es finita. Pero una cosa no es finita más que por su forma, puesto que una cosa que no tiene forma que la haga una, es infinita. Por consiguiente, toda sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma.

CAPÍTULO 6: Se rechaza la posición de Avicebrón

CAPÍTULO 6

Se rechaza la posición de Avicebrón

Pero muchas de estas cosas que acabamos de exponer es claro que son muy improbables.

En primer lugar, porque asciende desde los entes inferiores hasta los supremos mediante una reducción a los principios materiales: lo cual es totalmente contrarío a la razón. Porque la materia guarda respecto de la forma la relación de la potencia al acto. Pero es manifiesto que la materia es menos ente que el acto, puesto que la potencia no se llama ente sino por orden al acto, de modo que ni siquiera decimos que existan las cosas que están en potencia, sino sólo las que están en acto. Por eso, cuanto más se desciende resolutivamente hacia los principios materiales, tanto menos se encuentra la razón de entidad. En cambio las supremas realidades entre los entes deben ser entes en grado máximo: pues en cada género las supremas entidades que son principio de las demás, se dice que son en grado máximo, de la misma manera que el fuego es lo máximamente cálido. De aquí que también Platón en su indagación acerca de los entes supremos, procedió resolviéndolos en los principios formales, como ya

dijimos. Por eso [Avicebrón] adoptó aquí una actitud absolutamente inadecuada al proceder, a la inversa, mediante una resolución a los principios materiales.

En segundo lugar, porque, a juzgar por lo que se trasluce de sus palabras, retorna en cierto modo a la opinión de los antiguos filósofos de la naturaleza, según los cuales todas las cosas son un solo ente, ya que sostenían que la sustancia de todas las cosas no era más que materia, y no una materia que estuviera sólo en potencia, tal como lo entendían Platón y Aristóteles, sino que era un ente en acto. Salvo que los antiguos naturalistas, pensando que no existía nada más que los cuerpos, sostenían que esta materia común, sustancia de todas las cosas, era algo corpóreo, a saber, o fuego, o aire, o agua, o algo intermedio.

Sin embargo, éste [Avicebrón], pensando que la naturaleza de las cosas no se reducía a lo corpóreo, entendió que la primera materia que consideraba como sustancia de todas las cosas era una sustancia no corpórea.

Y al sostener igualmente que esta materia, a la que llama materia universal, es la sustancia de todas las cosas, considerada por los naturalistas como uno de los diversos cuerpos, obviamente sostenía que todas las cosas que convienen en el género tienen por género la materia, mientras que las diferencias por las que se distinguen las especies radicarían en las formas.

Dice, en efecto, que todas las cosas corporales tienen por materia común el cuerpo mismo, y que, a su vez, la materia común de todas las sustancias tanto corporales como espirituales, es la sustancia misma. De donde resulta que entre el género y las diferencias hay una relación semejante a la que existe entre el sujeto y sus propiedades esenciales: y de aquí infiere que la sustancia se divide en espiritual y corporal, y el cuerpo en celeste y elemental, de la misma manera que se divide el número en par e impar o el animal en sano y enfermo. En donde el número es sujeto de la paridad y la imparidad, como sus pasiones esenciales, y el animal es sujeto de la salud y la enfermedad; y lo mismo pasa con los sujetos y propiedades que se predican de todas las especies.

Así pues, si la sustancia que se predica de todas las cosas se compara con lo espiritual y lo corporal como materia y sujeto de éstos, se seguirá que estas dos condiciones sobrevendrán a la sustancia a manera de propiedades accidentales; y lo mismo en todos los demás casos consiguientes. Y esto lo dice expresamente al sostener que todas las formas consideradas en sí mismas son accidentes; por más que se dicen sustanciales con respecto a ciertas realidades en cuyas definiciones se incluyen, como la blancura pertenece a la esencia del hombre blanco.

Ahora bien, esta postura destruye la verdad de la materia prima. Porque si de la razón de la materia es estar en potencia, lo propio de la materia prima será estar totalmente en potencia: de modo que no se puede predicar de ninguna cosa que exista en acto, como tampoco se predica la parte del todo. Niega también los principios de la lógica, al suprimir la razón propia del género, de la especie y de la diferencia sustancial, al reducirlo todo al rango de la predicación accidental. Destruye también los fundamentos de la filosofía natural, al suprimir la verdadera generación y corrupción en las cosas, lo mismo que hacían los antiguos filósofos de la naturaleza que no admitían más que un único principio material.

Además tampoco se habla de generación absolutamente tal más que allí donde se produce un ente en sentido absoluto. Pero nada se hace si ya era. Por consiguiente, si algo estaba antes en acto, lo cual es ser absolutamente, se sigue que no puede hacerse ente sin más, sino tal ente que antes no era; es decir, será generado en cierto modo, pero no absolutamente.

Además, y para terminar, la posición referida destruye también los principios de la filosofía primera, al sustraer la unidad a cada cosa singular y, con ello, la verdadera entidad y la diversidad de las cosas. Porque si a una cosa que existe en acto le sobreviene otro acto, no constituirán algo esencialmente uno, sino sólo accidentalmente; por lo mismo que dos actos o dos formas son de por sí diversos, por más que coincidan en el mismo sujeto. Pues ser uno por la unidad del sujeto es ser uno accidentalmente: ya se trate de dos formas no relacionadas entre sí, como blanco y músico –y así decimos que blanco y músico coinciden accidentalmente al estar en el mismo sujeto–; ya sea que las formas o actos entrañen un orden mutuo, como el color y la superficie.

Pues no se puede decir que la superficie y lo colorado sean uno sin más, aunque en cierto modo lo colorado se predica de la superficie, no porque la superficie signifique la esencia de lo colorado, como el género significa la esencia de la especie; sino porque el sujeto se pone en la definición del accidente; de lo contrario no se predicaría de suyo el colorado de lo extenso, sino a la inversa.

Sólo de este modo la especie es algo absolutamente uno, por cuanto en verdad lo que es hombre, es animal: no porque animal sea el sujeto de la forma, sino porque la misma forma de animal es la forma de hombre, sin más diferencia que la que hay entre lo determinado y lo indeterminado. Porque si animal es una cosa y bípedo otra, ya no es esencialmente uno el animal bípedo que es el hombre, y por ende tampoco será de suyo ente. De donde se seguiría que las cosas que convienen en el género no se distinguirían más que accidentalmente; y todas las cosas serían algo único en cuanto a la sustancia, y ésta sería el género y el sujeto de todas las sustancias; de la misma manera que cuando una parte de la superficie es blanca y la otra negra, el todo es una sola superficie.

Por eso los antiguos que sólo reconocían una materia como sustancia de todas las cosas, predicada de todas ellas, sostenían que todas las cosas son uno. Y con estos mismos inconvenientes tropiezan quienes admiten una coordinación de diversas formas sustanciales en un único sujeto.

En tercer lugar, en el proceso apuntado por la opinión referida, hay que marchar a través de una serie infinita de causas materiales, de modo que nunca se puede llegar a la materia primera. Porque en todas las cosas que convienen en parte y en parte difieren, aquello en que convienen lo toma como materia, y aquello en que difieren lo considera como forma, como es patente por lo dicho.

Por consiguiente, si hay una materia que sea común a todas las cosas, destinada a recibir formas diversas, lo razonable será que reciba la forma más noble en su parte más sutil y elevada, mientras que recibe la forma menos noble en su parte inferior y más tosca: a saber, la forma de la espiritualidad en la materia más sutil, y en cambio la forma de la corporeidad en la materia inferior, como él mismo dice. Luego preexisten en la materia diferencias de sutileza y densidad antes de recibir las formas de espiritualidad y corporeidad.

Se requiere por tanto que, de nuevo, antes de la densidad o la sutileza preexista en la materia alguna otra diferencia, en virtud de la cual una materia sea receptiva de esto y otra de aquello: y la misma cuestión se planteará a propósito de aquellos elementos preexistentes, y así hasta el infinito.

En cuarto lugar, porque los antiguos naturales que ponían una materia prima común como sustancia de todas las cosas, consideraban posible obtener de ella cosas distintas, con sólo adjudicar formas diversas a cada una de sus partes. Cabría, en efecto, atribuir a aquella materia común, ya que era corpórea, una división cuantitativa. Pero, aparte de la división propia de la cantidad, no queda otra que la de la forma o la de la materia.

Por tanto si se admite una materia universal como sustancia común de todas las cosas, carente en sí misma de cantidad, su división no puede ser entendida más que en función de la forma o de la materia misma. Por tanto, cuando se dice que la materia incorpórea común recibe en una parte esta forma, y en otra parte, aquella otra, es que la división de la materia se está presuponiendo a la diversidad de las formas que se reciben en ella. Luego tal división no puede ser atribuida a estas formas.

Luego, si se atribuye a algunas formas, ha de ser a las formas anteriores; de las cuales ninguna es recibida en toda la materia. Por lo cual hay que preentender de nuevo en la materia una división o distinción cualquiera, la cual habrá que atribuirla a otras formas en un proceso infinito. O resulta indispensable admitir que la división primera se debe a la materia misma.

Pero no hay división por parte de la materia a no ser que la materia se distinga por sí misma, no por su diversa disposición o forma o cantidad, que esto sería distinguirla en cuanto a la cantidad, a la forma o a la disposición. Por lo cual habría que llegar finalmente a sostener que no hay una sola materia, sino que las materias son muchas y distintas por sí mismas.

Ahora bien, lo propio de la materia es estar en potencia. Por consiguiente su distinción no se puede atribuir a que está revestida de diversas formas o disposiciones (porque esto es ajeno a la esencia de la materia), sino a la distinción de su potencialidad respecto de diversas formas.

Pues, como la naturaleza de la potencia consiste en estar ordenada al acto, síguese que las potencias han de distinguirse de acuerdo con aquello a que se ordenan primordialmente. Y entiendo lo del orden primordial de una potencia, como la de la potencia visual al color, y no al blanco o al negro, ya que recibe por igual a ambos; e igualmente la superficie es receptiva del blanco y del negro en virtud de la misma potencialidad, que primordialmente se ordena al color. Por donde se ve que es falso el principio según el cual la potencia y la receptividad se encontrarían en todas las cosas de la misma manera.

CAPÍTULO 7: La materia no puede ser común a la sustancia corpórea y a la espiritual

CAPÍTULO 7

La materia no puede ser común a la sustancia corpórea y a la espiritual

De esta razón se puede inferir además que las sustancias espirituales y corporales no pueden tener la misma materia. Porque si la materia es una y común a ambos órdenes, habría que presuponer en ella una distinción anterior a la diferencia de estas formas, la de la espiritualidad y la de la corporeidad, la cual no se puede reducir a la división cuantitativa, puesto que en las sustancias espirituales no se encuentran las dimensiones de la cantidad.

Luego esta distinción ha de provenir o bien de las formas o disposiciones, o bien de la materia misma; y como no se puede atribuir a formas y disposiciones en serie infinita, hay que aceptar en definitiva que la distinción se encuentra en la materia por sí misma. Luego la materia de las sustancias espirituales es otra completamente distinta de la de las sustancias corporales.

Además, como el recibir es propio de la materia en cuanto tal, si fuera la misma la materia de las sustancias espirituales y corporales, debería ser idéntico el modo de recepción en ambos casos. Pero la materia de las cosas corporales recibe la forma particularizándola, es decir, no en cuanto a su razón común de forma. Y esto no le compete a la materia corporal por ser sujeto de la extensión o de la forma corporal, puesto que incluso esa forma corporal la recibe individualmente.

Por tanto es manifiesto que esto le compete a tal materia en razón de su misma naturaleza, que, por ser la ínfima, recibe la forma de una manera sumamente débil, ya que la recepción se ajusta al modo de ser del recipiente. En cambio, es manifiesto que toda sustancia intelectual recibe la forma entendida en su totalidad, pues de lo contrario no podría entenderla totalmente, puesto que si el entendimiento entiende una cosa es porque existe en él la forma de la misma. Síguese por tanto que la materia, si se da de alguna manera en las sustancias espirituales, no es la misma que la de las cosas corporales, sino mucho más alta y sublime, puesto que es capaz de recibir las formas según la totalidad de las mismas.

Además, si avanzamos otro paso, es manifiesto que una cosa es tanto más noble entre los entes cuanto más tiene de la razón de ser. Y es patente que, dado que el ente se divide en potencia y acto, el acto es más perfecto que la potencia y tiene en mayor grado la razón de ser, pues no decimos que una cosa es absolutamente si está en potencia, sino únicamente si está en acto. Síguese por tanto que lo superior entre los entes se acercará más al acto, lo inferior, en cambio, se acercará más a la potencia.

Ahora bien, puesto que la materia de las sustancias espirituales no puede ser la misma que la de las cosas corporales, sino muy superior, como acabamos de decir, tiene que distar mucho de ésta en la escala del acto y la potencia. Mas la materia de las cosas corporales, según la sentencia de Aristóteles y de Platón, es potencia pura. Síguese por tanto que la materia de las sustancias espirituales no es potencia pura, sino un ente en acto que está en potencia para existir.

Y no le llamo ente en acto, como si estuviera compuesto de potencia y acto, puesto que eso sería entrar en un proceso al infinito o habría que acabar en algo

que estuviera solamente en potencia. Pero como esto es lo último en el orden de los entes y por tanto no cabe que sea receptivo más que de manera débil y particular, no puede ser la materia prima de la sustancia espiritual e intelectual. Hay que concluir por ende que la materia de la sustancia espiritual hasta tal punto está en acto, que resulta ser un acto o forma subsistente; del mismo modo que también la materia de las cosas corporales se llama ente en potencia, por ser la potencia que es sujeto de las formas.

Ahora bien, si la materia se la considera como un ente en acto, lo mismo da decir materia que sustancia de las cosas. Pues es así como los antiguos naturalistas, para quienes la materia prima de las cosas corporales era un ente en acto, decían que la materia es la sustancia de todas las cosas, de la misma manera que la sustancia de las cosas artificiales no es otra cosa que su materia. Así pues, si la materia de las sustancias espirituales no puede ser algo que esté en pura potencia, sino que es algo que está en acto, entonces la misma materia de las cosas espirituales es su sustancia. Y en este caso no hay diferencia entre atribuir materia a las sustancias espirituales y sostener que las sustancias espirituales son simples, es decir, no compuestas de materia y forma.

Además, como por naturaleza el acto es anterior a la potencia y la forma anterior a la materia, síguese que la potencia depende en su ser del acto y la materia de la forma; en cambio, la forma como tal no depende en su ser de la materia, ni el acto de la potencia; pues lo anterior por naturaleza no depende de lo posterior.

Por tanto, si hay formas que no pueden existir sin materia, esto no les corresponde por el hecho de ser formas, sino por ser tales formas, es decir, formas imperfectas, que no pueden sustentarse por sí mismas, sino que necesitan el fundamento de la materia.

Ahora bien, sucede que en todos los géneros por encima de lo imperfecto existe algo perfecto. Por ejemplo, si se encuentra el fuego en una materia extraña, de la que no depende por su naturaleza, necesariamente se ha de dar también el fuego no sustentado en materia extraña. Hay, pues, por encima de las formas recibidas en sus materias, algunas formas subsistentes, que son las sustancias espirituales no compuestas de materia y forma.

Esto aparece también en las ínfimas de las sustancias espirituales, es decir, en las almas, si se admite que se unen a los cuerpos como formas. Pues es imposible que sea forma de algún cuerpo lo que está compuesto de materia y forma. Porque ser forma de alguna cosa es ser acto de la misma. Y es imposible que alguna de sus partes sea materia, siendo ésta pura potencia.

CAPÍTULO 8: Respuesta a los argumentos de Avicebrón

CAPÍTULO 8

Respuesta a los argumentos de Avicebrón

A la vista, pues, de lo dicho, es fácil resolver los argumentos contrarios.

La primera razón parecía concluir que no podía haber diversidad en las sustancias espirituales a no ser que estuvieran compuestas de materia y forma. Pero tal razonamiento se mostraba deficiente en las dos partes de su deducción. Porque ni las cosas que son pura materia tienen por qué carecer de diversidad; ni tampoco las sustancias que son meras formas.

Ya dijimos, en efecto, que dado que la materia, considerada en sí misma, es ente en potencia, tiene que haber diversas materias en la medida en que hay diversidad de potencias. Y no llamamos sustancia de la materia sino a la potencia que pertenece al género de la sustancia. Pues el género de la sustancia, al igual que los demás géneros, se divide en acto y potencia, y por tanto nada impide que algunas sustancias, que son pura potencia, sean diversas, por razón de los distintos géneros de actos a los que se ordenan. Y es de este modo como la materia de los cuerpos celestes se distingue de la materia de los elementos.

Porque la materia de los cuerpos celestes está en potencia para un acto perfecto, esto es, para una forma que sacia toda la potencialidad de la materia, de modo que ya no le queda potencia para otras formas. En cambio la materia de los elementos se halla en potencia para una forma incompleta, que no puede satisfacer toda la potencialidad de la materia.

Ahora bien, por encima de estas materias se encuentra la materia espiritual, es decir, la sustancia espiritual misma, que recibe la forma según su totalidad, mientras que las materias inferiores la reciben particularizándola.

De la misma manera, tampoco se sostiene la deducción hecha en lo referente a las formas. Porque es manifiesto que, si las cosas compuestas de materia y forma se distinguen por razón de la forma, entonces es que las formas se diversifican por sí mismas. Pero si se sostiene que las formas de las cosas diversas no se distinguen sino por razón de sus materias, como los diversos colores del arco iris son producidos por una misma irradiación solar en función de las variedades de densidad en el aire, entonces con prioridad a la variedad de los colores hay que suponer en el aire diversos grados de pureza o de densidad. Y de la misma manera habría que presuponer en la materia una forma anterior a la otra, como también en los cuerpos se presupone la superficie a los colores.

Lo cual quiere decir que en las formas se encuentran diversos grados de perfección e imperfección, de modo que la más próxima a la materia es más imperfecta y está como en potencia respecto de la forma que le sobreviene.

De la misma manera no hay inconveniente en admitir la existencia de una multitud de sustancias espirituales, aunque sean meras formas, debido a que se distinguen por sus grados de perfección; de modo que la más imperfecta está en potencia para la de perfección superior, hasta llegar a la primera, que es solamente acto, y que es Dios. De acuerdo con lo cual todas las sustancias espirituales inferiores pueden ser llamadas, bien sea materias, en cuanto están en potencia, bien sea formas, en cuanto están en acto.

Por lo mismo resulta manifiestamente frívolo lo que contra esto objeta el adversario: Que si la sustancia espiritual difiere por sus grados de perfección e imperfección, ha de ser porque ella misma es sujeto de la perfección y la imperfección, y entonces, como el sujeto tiene razón de materia, se seguirá que

la sustancia espiritual tiene materia. Pero en esto se equivoca doblemente. Primero, porque entiende que la perfección y la imperfección son ciertas formas sobreañadidas o accidentes que necesitan de sujeto: lo cual es manifiestamente falso. Porque las cosas pueden tener una perfección en su propia especie y sustancia, que no guarda con respecto a esas cosas la relación del accidente al sujeto o de la forma a la materia, sino que designa la especie misma propia de cada cosa. Porque así como en los números uno es mayor que otro según su propia especie, de modo que los números desiguales difieren en especie, así también en las formas, tanto materiales como separadas de la materia, una es más perfecta que otra según la razón de su propia naturaleza, a saber, en la medida en que la razón propia de la especie consiste en tal grado de perfección.

En segundo lugar, porque el ejercer la función de sujeto no compete solamente a la materia que es parte de la sustancia, sino que corresponde universalmente a toda potencia. Todo lo que se relaciona con algo como la potencia respecto del acto, debe naturalmente servirle de sujeto. Y de esta misma manera, aunque la sustancia espiritual no tenga materia como parte de su constitutivo, al ser un ente que está de algún modo en potencia, puede ser sujeto de las especies inteligibles.

Con lo cual se muestra también la solución a la razón segunda. Porque cuando decimos que una sustancia es corporal o espiritual no relacionamos la espiritualidad o la corporeidad con la sustancia a la manera de la forma con la materia o del accidente con el sujeto, sino como la diferencia al género: De tal manera que la sustancia espiritual no es espiritual por razón de algo que se añade a la sustancia, sino por razón de la sustancia misma; como también la sustancia corporal no es tal por razón de algo añadido a la sustancia, sino por la propia sustancia. Porque, como ya queda dicho, la forma por la cual la especie recibe la predicación de la diferencia, no es otra que aquella por la cual recibe la predicación del género. Luego no es necesario que la espiritualidad de la sustancia espiritual se asiente en algo a modo de materia o sujeto.

A su vez, la tercera razón tampoco es eficaz. Pues, como el ente no se predica de todas las cosas de manera unívoca, no hay por qué buscar el mismo modo de ser en todas las cosas de las que se dice que existen; sino que unas participan del ser de manera más perfecta y otras de modo menos perfecto. Y así los accidentes se llaman entes, no porque tengan el ser en sí mismos, sino porque su ser consiste en que existen en la sustancia. Además tampoco en las sustancias es idéntico el modo de existir. Aquellas que participan del ser de modo perfectísimo, no tienen en sí mismas nada que sea ente en pura potencia, y por eso se llaman sustancias inmateriales.

Pero por debajo de éstas se encuentran las sustancias que, aunque tengan en sí mismas esa materia que es esencialmente potencia pura, sin embargo tienen toda su potencialidad saciada por la forma, de modo que no queda en ellas potencia para otra forma y así son incorruptibles, como pasa con los cuerpos celestes, que necesariamente están compuestos de materia y forma. Porque es manifiesto que existen en acto, pues de lo contrario no podrían ser sujetos de movimiento, ni de sensación ni principios de ninguna actividad. Pero ninguna de ellas es pura forma, porque si fueran forma sin materia, serían sustancias inteligibles en acto a la vez que inteligentes por sí mismas: y esto es imposible,

puesto que, como se prueba en el libro *Del alma*, la intelección no puede ser acto del cuerpo.

Síguese, por tanto, que son ciertamente compuestos de materia y forma: pero así como un cuerpo que se encuentra sujeto a esta magnitud y figura determinadas, no está en potencia para otra magnitud o figura, así la materia de los cuerpos celestes se encuentra sometida de tal modo a esta forma que no queda en potencia para otra forma.

Pero por debajo de estas sustancias se encuentra un tercer grado de las mismas, es a saber, el de los cuerpos corruptibles, que tienen en sí mismos esta materia que es ente en pura potencia; pero sin que la potencialidad de esta materia quede saturada por la forma de la que es sujeto, de modo que le impida mantenerse en potencia para otras formas.

Y a causa de esta diversidad por parte de la materia se encuentran en los cuerpos diversos niveles de sutileza y de densidad, por cuanto los cuerpos celestes son más sutiles y más formales que los elementares. Y, como la forma es proporcionada a la materia, síguese que también los cuerpos celestes tienen una forma más noble y más perfecta, hasta el punto de que llenan toda la potencialidad de la materia.

Por tanto en las sustancias superiores, que son completamente ajenas a la potencialidad de la materia, existe sin duda una diferencia de mayor o menor sutileza según la diferencia en la perfección de la forma, pero no hay en ellas composición de materia y forma.

Pero tampoco es eficaz la cuarta razón. Porque del hecho de que las sustancias espirituales carezcan de materia no se sigue que no sean distintas de Dios; porque, aunque carecen de la potencialidad de la materia, queda en ellas cierta potencialidad por el hecho de que no son el ser mismo *(ipsum esse),* sino que lo participan. Pero el subsistente de por sí, que sea el ser mismo *(ipsum esse),* no puede ser más que uno solo; al igual que una forma, si se la considera separada, tampoco puede ser más que una. De ahí que cosas múltiples en el número son específicamente algo uno, puesto que la naturaleza de la especie considerada en sí misma es una. Porque así como es una conceptualmente cuando se la considera en sí misma, así sería una en el ser, si existiera por sí misma. La misma razón vale para el género en comparación con las especies, y así hasta llegar al ser mismo que es comunísimo. De aquí que el ser mismo subsistente de por sí es solamente uno. Por eso es imposible que aparte de él se dé algo subsistente que sea puro ser. Sin embargo, todo lo que existe tiene ser. De ahí que en todo lo que existe, salvo el primero, se encuentra el ser mismo, como acto, y la sustancia de aquello que tiene el ser, como potencia receptiva de ese acto que es el ser.

Pero podría alguien decir: aquello que participa de algo, carece de por sí de aquello que participa; como la superficie, naturalmente receptiva del color, considerada en sí misma es no-color y no-coloreada. De la misma manera, lo que participa el ser, ha de ser no-ente. Ahora bien, lo que es en potencia ente y participativo del mismo, pero no es ente de por sí, eso es la materia, como arriba se dijo. Por consiguiente, todo lo que existe después del ente primero, que es el ser mismo, siendo ente por participación, tiene materia.

Pero debe tenerse en cuenta que aquellas cosas que participan del ser del ente primero, no participan el ser en su modo universal, tal como se encuentra en el primer principio, sino de manera particularizada o según un modo determinado de ser que es propio de este género o de esta especie. Pero cada cosa se pliega a un modo determinado de ser de acuerdo con el modo de la propia sustancia. Y el modo de cualquier sustancia compuesta de materia y forma se debe a la forma, por la que pertenece a determinada especie. Así pues, la cosa compuesta de materia y forma, es por su forma por la que se hace participativa del ser mismo, que recibe de Dios de acuerdo con cierto modo propio.

Por consiguiente, en la sustancia compuesta de materia y forma hay un doble orden: Uno es el de la materia a la forma; el otro es el de la cosa misma ya compuesta respecto del ser participado. De hecho, el ser de la cosa no es ni su forma ni su materia, sino algo que sobreviene a la cosa por su forma.

Así pues, en las cosas compuestas de materia y forma, la materia considerada en su esencia, tiene el ser en potencia, y lo tiene debido a cierta participación del ente primero; pero considerada en sí misma carece de la forma, mediante la cual participa del ser en acto según su modo propio. Pero la cosa compuesta considerada en su esencia, ya tiene la forma, pero participa su propio ser por medio de su forma.

Así pues, dado que la materia recibe el ser determinado actual por la forma, y no a la inversa, nada impide que exista alguna forma que reciba el ser en sí misma, y no en un sujeto; pues no es la causa la que depende del efecto, sino a la inversa. La forma, pues, que subsiste por sí misma de ese modo, participa el ser en sí misma, al igual que la forma material lo participa en el sujeto.

Por eso, si cuando digo no-ente prescindo sólo del ser en acto, la forma misma considerada en sí, es no-ente, aunque participativa del ser. Pero si el no-ente prescinde no sólo del ser en acto, sino también del acto o de la forma, por la cual se participa el ser, así la materia es no-ente; en cambio, la forma subsistente no es no-ente, sino que es acto, el acto de la forma, por el que se participa el acto último que es el ser.

Queda pues claro en qué difieren la potencia que hay en las sustancias espirituales y la potencia que hay en la materia. Porque la potencia de la sustancia espiritual se refiere únicamente al orden que la misma dice al ser; en cambio la potencia de la materia se refiere al orden que la misma dice a la forma y al ser. Por lo tanto si alguien llama materia a las dos potencias, es obvio que emplea la palabra materia en sentido equívoco.

En lo que se refiere a la solución del quinto argumento, queda a la vista por lo ya dicho. Dado que la sustancia espiritual participa del ser no en su amplísima infinitud, tal como se halla en el primer principio, sino según el modo propio de su esencia, resulta manifiesto que su ser no es infinito, sino finito. Pero, dado que la forma misma no se halla participada en la materia, bajo este aspecto no se encuentra limitada de la manera en que lo están las formas que existen en la materia.

De este modo encontramos varios grados de infinitud en las cosas. Pues las sustancias materiales son ciertamente finitas en dos sentidos: a saber, por parte de la forma, que es recibida en la materia, y por parte del ser mismo, del que

participa según su modo propio, de manera que es finita hacia arriba y hacia abajo. En cambio la sustancia espiritual es finita hacia arriba, en el sentido de que recibe el ser del Primer Principio de acuerdo con el modo propio; pero es infinita hacia abajo dado que no es limitada por un sujeto. El primer principio, en cambio, que es Dios, es infinito en todos los sentidos.

CAPÍTULO 9: La opinión de quienes dicen que las sustancias espirituales no son creadas

CAPÍTULO 9

La opinión de quienes dicen que las sustancias espirituales no son creadas

Así como la referida posición se apartó de la sentencia de Platón y Aristóteles acerca de la condición de las sustancias espirituales negándolas la simplicidad de la inmaterialidad, así también encontramos que algunos se apartaron de la verdad en lo referente a su modo de existir al negar que tuvieran su origen en el primero y supremo autor.

En lo cual encontramos que diversos autores se equivocaron de tres maneras. Algunos en efecto sostuvieron que dichas sustancias carecen por completo de causa en sí mismas. Otros admitieron que tienen causa de su ser, pero que no todas proceden inmediatamente del primero y sumo principio, sino que, dentro de una serie ordenada, las inferiores tienen el origen de su ser en las superiores. Otros en cambio reconocen que ciertamente todas estas sustancias tienen el origen inmediato de su ser en el principio primero, pero que en sus otros atributos, como el vivir, entender y otras cosas así, las superiores son causa de las inferiores.

Así pues, los primeros sostienen que las sustancias espirituales son absolutamente increadas, basándose para ello en lo que sucede con las causas materiales, y apoyándose en el supuesto común que los filósofos asumen como un principio en el orden natural: De la nada, nada se hace. Parece en efecto que sólo se hace aquello que tiene causa de su ser. Pero lo que tiene causa es obvio que se hace de otro. Y aquello de lo cual algo se hace, es la materia. Por tanto, si las sustancias espirituales no tienen materia, parece seguirse que no tienen en absoluto causa de su ser.

Además: El devenir, es de alguna manera moverse o cambiar. Pero toda mutación y movimiento debe tener un sujeto; pues el movimiento es el acto de algo que está en potencia. Por eso en todo lo que deviene debe preexistir un sujeto. Si, pues, las sustancias espirituales son inmateriales no pueden haber sido hechas.

Además, en todo hacerse, cuando se llega al estar hecho último, ya no queda nada que hacer: de la misma manera que cuando lo que es movido llega a su término, deja de ser movido.

Pero vemos que en las cosas que se generan, sólo damos cada una de ellas por hecha y su producción terminada, cuando recibe la forma, puesto que la forma es el término de la generación. Una vez alcanzada la forma, no queda por tanto nada que hacer. Pues aquello que tiene la forma no se puede hacer, sino que ya es de acuerdo con su forma. Luego si algo es por sí mismo forma, esto no se hace ente. Mas las sustancias espirituales son ciertas formas subsistentes, como es manifiesto por lo que hemos dicho. Se sigue, pues, que las sustancias espirituales no tienen causa de su ser, en el sentido de que hayan sido hechas por otro.

Pero podría alguien argüir contra esto con las opiniones de Aristóteles y de Platón, según los cuales estas sustancias son sempiternas. Pero nada sempiterno parece que sea hecho, porque el ente se hace del no ente, como el blanco del no blanco, de donde parece seguirse que lo que se hace no existía previamente. Luego hay que concluir que, si las sustancias espirituales son sempiternas, no son hechas, ni tienen causa y principio de su ser.

Pero, si lo consideramos atentamente, encontramos que esta opinión procede de la misma raíz que la anterior, que atribuía materia a las sustancias espirituales. Debido a que, siendo incapaces de trascender la imaginación, entendían que las sustancias espirituales son de la misma condición que las sustancias materiales que percibimos con los sentidos.

Así pues, esta opinión parece tener también su origen en que no se acierta a elevar el entendimiento para intuir otro modo de causar que éste que es propio de las cosas materiales. Pues parece que los ingenios humanos siguieron un lento proceso en la investigación del origen de las cosas.

Porque primero estimaron que el origen de las cosas se debía únicamente a una mutación exterior. Y me refiero al origen externo que se produce mediante mutaciones accidentales. Porque los primeros que filosofaron acerca de la naturaleza de las cosas establecieron que el devenir de las mismas no es sino una alteración: de tal manera que la sustancia de las cosas, a la que llamaban materia, sería un principio primero totalmente incausado. Porque su entendimiento no logró alcanzar la distinción entre la sustancia y el accidente.

Pero otros, avanzando un poco más, investigaron incluso el origen de las sustancias mismas, afirmando que algunas de ellas tienen causa de su ser. Pero, como no podían concebir nada que no fueran los cuerpos, resolvían, sí, las sustancias corpóreas en algunos principios, pero corporales, asentando que mediante la agregación de algunos cuerpos se hacían otros, como si el origen de las cosas radicara únicamente en la agregación y la disgregación. Otros filósofos posteriores dieron un paso más al resolver las sustancias sensibles en las partes de la esencia que son la materia y la forma: y de este modo asentaron el devenir de las cosas en cierta transmutación, según la cual la materia viene a ser alternativamente sujeto de diversas formas.

Sin embargo, además de este modo de devenir es necesario admitir, según la sentencia de Platón y Aristóteles, otro más elevado. Porque, dado que el primer principio ha de ser necesariamente simplicísimo, no se lo puede concebir como si tuviera el ser por participación, sino que es el ser mismo *(ipsum esse)* existente. Pero, como el ser subsistente no puede ser más que uno, según

ya dijimos, síguese necesariamente que todas las demás cosas, que existen bajo él, tienen el ser por participación. Por eso en todas las cosas que responden a esta condición hay que hacer una resolución común, por la cual cada una de ellas se resuelve mentalmente en lo que es y en el ser de lo que es. Por consiguiente, por encima del modo de devenir en que algo se hace por el cambio de la forma en la materia, hay que presuponer otro origen de las cosas, consistente en que el ser es comunicado a todas las cosas del universo por obra del ente primero, el que es su propio ser.

Además, en todo orden de causas, es necesario que la causa universal preexista a la causa particular. Porque las causas particulares no obran sino en virtud de las causas universales. Y es manifiesto que toda causa que hace algo mediante el movimiento, es una causa particular, puesto que tiene un efecto particular, ya que todo movimiento parte de esto determinado hacia aquello determinado, y toda mutación es término de algún movimiento. Luego, por encima del modo de devenir en que algo se hace mediante mutación o movimiento, tiene que haber algún modo de devenir o de originarse las cosas sin mutación ni movimiento, por el simple flujo del ser.

Además, lo que sucede por accidente necesariamente ha de reducirse a lo que sucede de por sí. Pero en todo lo que se hace mediante mutación o movimiento, se produce ciertamente este o aquel ente de por sí, mientras que el ente tomado en común deviene por accidente, puesto que no se hace del no ente, sino de este no ente. Así, si un perro se hiciera de un caballo, por usar el ejemplo de Aristóteles, el perro sí se haría directamente o de por sí, pero el animal sólo se haría indirectamente o por accidente, puesto que ya existía antes. Hay, pues, que reconocer en las cosas un tipo de origen en base al cual el ser mismo tomado en común es atribuido de suyo a las cosas por encima de toda mutación y movimiento.

Además, si consideramos el orden de las cosas, siempre encontraremos que lo máximo es causa de todo lo que le sigue; como pasa con el fuego que, siendo lo caliente por antonomasia, es causa del calor en los demás cuerpos elementales. Ahora bien, el primer principio, al que llamamos Dios, es ente en grado máximo. Porque en el orden de las cosas no hay que proceder hasta el infinito, sino hasta llegar a algo máximo, que ha de ser uno más bien que muchos. Por otra parte lo que es mejor en el universo, lo ha de ser por necesidad, porque el universo depende de la esencia de la bondad. Luego necesariamente el primer ente ha de ser causa del ser de todas las cosas.

Visto lo cual, resulta fácil resolver los argumentos aducidos. Pues lo que los antiguos naturalistas presuponían como un principio, que de la nada no se hace nada, se debe a que no pudieron conocer otro modo de devenir que el debido a la mutación y el movimiento.

Y de este concepto del devenir procedía también la segunda razón. Porque en las cosas que se hacen por mutación o movimiento se supone que hay un sujeto del cambio. Pero en el supremo modo de hacerse, que consiste en el simple flujo del ser, el sujeto no se presupone, sino que también él es producido por el hecho de que participa el ser bajo el influjo del ente superior.

También la tercera razón se basa en este modo del devenir que procede por la mutación y el movimiento. Porque en cuanto se alcanza la forma, ya no queda lugar para más movimiento. Pero hay que entender que mediante la forma la cosa generada participa el ser del universal principio del mismo. Porque las causas agentes de determinadas formas no son causa del ser sino en cuanto obran en virtud del primero y universal principio del ser.

La cuarta razón procede también igualmente de las cosas que se hacen por movimiento o mutación, en las cuales necesariamente el no ser ha de preceder al ser de las cosas que se hacen, puesto que el ser de las mismas es el término de la mutación o el movimiento. Pero en las cosas que se hacen sin mutación o movimiento por simple emanación o influjo, cabe concebir que algo sea hecho con independencia de que antes no existiera. Porque, suprimida la mutación y el movimiento, en la acción del agente que da el ser no se encuentra la sucesión de algo anterior y algo posterior.

Por eso el efecto causado por influjo, comparado con la causa influyente mientras obra, ha de ser necesariamente semejante al efecto de la causa que obra por movimiento comparado con su causa agente. Porque en ese momento terminal el efecto ya existe.

Luego necesariamente en las cosas que se hacen sin movimiento, el efecto ha de producirse simultáneamente con el influjo del agente. Además, si la acción influyente se hace sin movimiento, no cabe que el agente reciba una disposición para poder obrar cuando antes no podía, porque esto ya implicaría cierta mutación. De donde se sigue que siempre pudo obrar con su influjo. Y por lo mismo se puede entender que el efecto producido existió siempre.

Y esto mismo se manifiesta de alguna manera en las cosas corpóreas. Porque al aparecer un cuerpo iluminante se produce luz en el aire sin que haya precedido ninguna transmutación del mismo; luego si el cuerpo luminoso estuviera siempre presente en el aire, éste estaría siempre iluminado por él. Pero esto se ve más claramente en las cosas intelectuales, que están más alejadas del movimiento. Porque, en efecto, la verdad de las premisas es causa de la verdad en las conclusiones que permanecen siempre verdaderas. Existen pues algunas cosas necesarias que tienen la causa de su necesidad, como también dice Aristóteles en el libro V de la *Metafísica* y en el VIII de la *Física*.

No se debe por tanto pensar que, aunque Platón y Aristóteles sostuvieron que las sustancias inmateriales e incluso los cuerpos celestes existieron siempre, les hayan negado la causa de su ser. En efecto, no se apartaron de la sentencia de la fe católica porque hayan considerado estas cosas increadas, sino porque sostuvieron que habían existido siempre, cuando la fe católica sostiene lo contrario.

Porque aunque tengan su origen en un principio inmóvil sin mutación, no se sigue de ahí necesariamente que su ser sea sempiterno. Porque el efecto de cualquier agente procede según el modo de su ser.

Ahora bien, el ser del primer principio es su entender y su querer. Luego la universalidad de las cosas procede del primer principio como de quien entiende y quiere. Ahora bien, lo propio de quien entiende y quiere es producir algo, no ya por necesidad, como él mismo es, sino tal como quiere y entiende. Pero en el

entendimiento del primer inteligente se comprenden todos los modos del ser, y toda medida de cantidad y duración. Así, pues, como no impuso a las cosas el mismo modo de existir que él tiene; y así como configuró la cantidad de los cuerpos con una determinada medida, cuando en su potestad, como en su entendimiento, se contienen todas las medidas, así también dio a las cosas la medida de duración que quiso, no la que él tiene.

Así, pues, como la cantidad de los cuerpos se encuentra circunscrita bajo una determinada medida, no porque la acción del primer principio se encuentre coartada a esta medida cuantitativa, sino porque tal medida se produce en el efecto tal como la prescribe el entendimiento de la causa, así también, en virtud de la acción del primer agente, se impone una medida determinada de duración, tal como la prescribe el entendimiento divino, no porque él esté sometido a una duración sucesiva, de modo que ahora quiera o haga algo que antes no quiso, sino porque toda la duración de las cosas está sometida a su entendimiento y poder, en orden a imponer a las cosas desde la eternidad la medida de duración que quiso.

CAPÍTULO 10: Las sustancias espirituales proceden inmediatamente de Dios

CAPÍTULO 10

Las sustancias espirituales proceden inmediatamente de Dios

Considerando todo esto, otros afirman que ciertamente todas las cosas traen su origen del primero y sumo principio, al que llamamos Dios, pero no de manera inmediata, sino de acuerdo con un cierto orden.

Dado, en efecto, que el primer principio de las cosas es totalmente uno y simple, no entendieron que de él procediera más que uno solo. Y éste, aun siendo más simple y más uno que el resto de las cosas inferiores, carece sin embargo de la simplicidad del primero, ya que no se identifica con su propio ser, sino que es una sustancia que tiene el ser. A ésta la llaman inteligencia primera, de la cual ya admiten que pueden proceder muchas cosas. Porque, en cuanto se aplica a entender su principio primero y simple, dicen que de ella procede la inteligencia segunda; en cambio, al entenderse a sí misma, en lo que hay en ella de intelectivo, produce el alma del orbe primero; al entenderse a su vez en cuanto a lo que hay en ella de potencialidad, procede de ella el cuerpo primero; y así, por orden, hasta llegar al último de los cuerpos, determinan cómo proceden las cosas del primer agente. Y ésta es la posición de Avicena, que también parece presuponerse en el *Liber de causis*.

Pero esta posición, incluso a primera vista, parece rechazable. Porque el bien del universo es más importante que el bien de cualquier naturaleza particular. Ahora bien, dado que la razón de bien coincide con la de fin, quien no atribuya la perfección de un efecto a la intención del agente, destruye la razón de bien en los efectos de la naturaleza o del arte; y por eso Aristóteles rechazó la opinión de los antiguos naturalistas, según los cuales las formas de las cosas que se

generan naturalmente y otros bienes naturales no se deben a la intención de la naturaleza sino que provienen de la necesidad de la materia. Pero aún sería mucho más improcedente que el bien del universo no proviniera de la intención del agente universal, sino de cierta necesidad inherente al orden de las cosas.

Mas, si el orden del universo, que consiste en la distinción y la ordenación de sus partes, procede de la intención del primero y universal agente, es indispensable que la distinción misma y la ordenación de las partes del universo preexistan en el entendimiento del primer principio. Y como las cosas proceden de él como de un principio intelectivo, que obra de acuerdo con las formas concebidas, no hay por qué sostener que del primer principio proceda una sola cosa, por más que él sea simple en su esencia; ni tampoco que procedan muchas cosas en función de la composición y poder que hay en él, y así sucesivamente. Porque esto sería sostener que las referidas distinción y ordenación existen en las cosas no en virtud de la intención del primer agente, sino debido a cierta necesidad de las cosas.

Se podría decir, sin embargo, que la distinción y el orden de las cosas procede de la intención del primer agente, en cuanto éste se propone no sólo producir el primer causado, sino también todo el universo, aunque de acuerdo con este orden: él produce inmediatamente el primer causado, y mediante éste produce ordenadamente en el ser las demás cosas.

Pero hay dos modos de producir las cosas: uno por medio de la mutación y el movimiento, y otro sin movimiento ni mutación, como ya dijimos arriba. Ahora bien, en el modo de producción que se hace mediante mutación y movimiento, vemos manifiestamente que las cosas proceden del primer principio mediante las causas segundas: observamos, en efecto, que las plantas y los animales son producidos en el ser mediante el movimiento y merced a las virtudes de las causas superiores que se remontan ordenadamente hasta el primer agente.

Pero esto no puede suceder cuando se trata de aquel modo de producir que se da sin movimiento por simple influjo del ser mismo. Porque lo que se pone en el ser mediante este modo de producción, no sólo se hace de suyo este ente, sino que también se hace de suyo ente sin más, como ya dijimos.

Ahora bien, los efectos deben responder proporcionalmente a las causas: de modo que el efecto particular corresponda a una causa particular, y el efecto universal, a una causa universal. Por consiguiente, así como por el movimiento se produce de suyo este ente, y este efecto se reduce a una causa particular que conduce a una forma determinada, así también, cuando se produce el ente sin más *(simpliciter),* por sí mismo y no accidentalmente, este efecto necesariamente se ha de reducir a una causa universal, y ésta es el principio primero, es decir, Dios.

Síguese, pues, que por la mutación y el movimiento el primer principio puede traer al ser diversas cosas mediante las causas segundas; pero lo que se produce por otro modo que actúa sin movimiento y que se llama creación, no se puede atribuir a otro autor que Dios solo. Únicamente de este modo pueden ser producidas en su ser las sustancias inmateriales, y en cuanto a la materia de cualesquiera cuerpos no puede existir antes que la forma, como ya dijimos a

propósito de la materia de los cuerpos celestes, que no se halla en potencia para otras formas.

Por consiguiente también las sustancias inmateriales y los cuerpos celestes, que no cabe sean traídos al ser por el movimiento, tienen a Dios como único autor de su ser. De modo que tampoco lo que es primero en ellos es causa de lo que les es posterior.

Además, cuanto una causa es superior, tanto es más universal y tanto su virtud se extiende a más cosas. Mas lo primero que se encuentra en cada uno de los entes es lo más común a todos. Pues cualquier cosa que se le añada contrae lo anterior. De modo que lo que en una cosa se capta como posterior, guarda respecto a lo anterior la relación del acto a la potencia.

Así, pues, lo primero que subsiste en cada cosa ha de ser efecto de la suprema virtud; y en la medida en que algo es posterior ha de reducirse a la virtud de una causa inferior. Por eso, lo primero que subsiste en cada cosa, como sucede en los cuerpos con la materia y con su equivalente en las sustancias inmateriales, ha de ser efecto propio de la virtud primera del agente universal. Es por tanto imposible que una causa segunda produzca cualquier cosa en el ser sin alguna intervención previa del agente superior. De modo que ningún agente, salvo el primero, produce en el ser toda la cosa, como produciendo el ente absolutamente tal, de suyo y no por accidente, que es lo que llamamos crear, según queda dicho.

Además, la causa de una naturaleza o forma puede ser doble. Una, que es causa de tal naturaleza o forma de suyo y absolutamente; otra, que es causa de tal naturaleza o forma en este sujeto. Y la necesidad de esta distinción se hace patente si nos fijamos en las causas de las cosas que se generan. Pues cuando es el caballo el que engendra, el caballo generante es ciertamente la causa de que la naturaleza del caballo empiece a existir en este sujeto, pero no es de suyo causa de la naturaleza equina. Porque lo que es de suyo causa de alguna naturaleza en cuanto a su especie, debe ser causa de la misma en todos los sujetos que pertenecen a esa especie.

Por eso, dado que el caballo tiene la misma naturaleza específica [que lo engendrado] se seguiría que es causa de sí mismo: lo cual no puede ser. Síguese por tanto que por encima de todos los que participan de la naturaleza equina tiene que haber una causa universal de toda la especie. Para los Platónicos esta causa era una especie separada de la materia, a la manera que el principio de todos los objetos artificiales es la forma del arte, que no existe en la materia. En cambio según Aristóteles esta causa universal hay que ponerla en alguno de los cuerpos celestes: y por eso, distinguiendo estas dos causas, dijo que al hombre lo generan el hombre y el sol.

En cambio, cuando las cosas son causadas por la vía del movimiento, la naturaleza común de lo preexistente sobreviene mediante la forma que adviene a la materia o al sujeto. Por eso, de este modo puede ser causa de algo [un agente] que tenga la misma naturaleza particular del efecto, como el hombre es causa de un hombre, y el caballo, de un caballo. En cambio, si la causación no se hace mediante movimiento, lo que se produce es la misma naturaleza en sí.

Y debe por tanto reducirse a lo que es de suyo causa de esa naturaleza, y no a algo que participe de esa naturaleza de modo particular.

Esta producción se asemeja por tanto al proceso o causalidad que se da en los seres inteligentes, en los cuales la naturaleza de la cosa en sí no depende más que de lo primero; como la naturaleza del número seis y su concepto no dependen del tres o del dos, sino de la unidad misma. Pues el seis, según su primera razón específica, no es dos veces tres, sino seis solamente. De lo contrario sería necesario que de una misma cosa hubiera muchas sustancias.

Por consiguiente, cuando el ser de una cosa es causado sin movimiento, su causación no puede atribuirse a alguno de los entes particulares que participan el ser, sino que ha de ser reducido a la misma causa universal y primera del ser, es decir a Dios, que es el ser mismo.

Por otra parte, cuanto una potencia dista más del acto, tanta mayor virtud o poder necesita para ser reducida al acto; pues se necesita más energía ígnea para disolver una piedra que la cera. Además, una potencia puede ser comparada con otra por indispuesta y remota que sea, con tal que haya entre ellas alguna proporción; pero entre el no ente y el ente no hay ninguna proporción. Por eso la virtud que produce un determinado efecto sin ninguna potencialidad preexistente, excede infinitamente la virtud del agente que produce un efecto a partir de alguna potencia por remota que sea.

Así pues, la virtud de otros agentes puede ser infinita en algún sentido; pero absolutamente infinita respecto de todo el ser no lo es más que la virtud del primer agente, que se identifica con su ser, y por ello es infinito en todos los sentidos, como ya dijimos arriba. Sólo la virtud del primer agente puede, por tanto, producir un efecto sin presuponer potencia alguna. Y tal tiene que ser la producción de todas las cosas ingenerables e incorruptibles, que se producen sin movimiento. De aquí que todas estas cosas sólo pueden ser producidas por Dios. Y por tanto, es imposible que las sustancias inmateriales reciban su ser de Dios de acuerdo con el orden que la posición sobredicha les atribuía.

CAPÍTULO 11: Las perfecciones esenciales de las sustancias espirituales proceden inmediatamente de Dios

CAPÍTULO 11

Las perfecciones esenciales de las sustancias espirituales proceden inmediatamente de Dios

Movidos por estas razones, los Platónicos sostuvieron que Dios es causa inmediata del ser de todas las sustancias inmateriales y universalmente de todo lo existente, mediante el sobredicho modo de producción ajeno a la mutación y al movimiento; pero admitieron cierto orden de causalidad en dichas sustancias en lo tocante a otras participaciones de la divina bondad.

Como arriba dijimos, establecieron principios abstractos en consonancia con el orden de las concepciones intelectivas, entre las cuales el uno y el ente son comunísimos y los que primero acceden al entendimiento, mientras que bajo éstos está la vida, y debajo de la vida la inteligencia y así sucesivamente. Así pues, lo primero y supremo entre las cosas separadas es el ente mismo y el uno mismo, y éste es el primer principio, o sea, Dios, del que ya hemos dicho que se identifica con su ser. Por debajo de éste establecieron otro principio separado, que es la vida, y además, otro, que es el intelecto.

Por consiguiente, si hay alguna sustancia inmaterial dotada de inteligencia, de vida y de ser, será un ente por participación del primer principio que es el ser mismo; será viviente por participación de otro principio separado, que es la vida, y será inteligente por participación de un tercer principio separado, que es el entendimiento. Como si dijéramos que el hombre es animal por participación de este principio separado que es el animal, y que es bípedo por participación de un segundo principio, que es el bípedo.

Ahora bien, esta doctrina puede tener algo de verdad, pero considerada absolutamente no puede ser verdadera. Porque de las cosas que sobrevienen accidentalmente a un sujeto, nada impide que lo primero provenga de una causa más universal y lo que es posterior derive de un principio inferior; de la misma manera que los animales y las plantas participan del calor y del frío de sus propios elementos, mientras que el modo peculiar de la complexión correspondiente a su especie lo reciben de la virtud seminal por la que son engendrados. Porque no hay ningún inconveniente en que una cosa sea extensa, blanca y caliente en virtud de distintos principios.

Pero cuando se trata de atributos que se predican sustancialmente esto es del todo imposible. Porque todas las notas que se predican sustancialmente de algo son de suyo y en absoluto uno. Y un efecto no se reduce a varios primeros principios en cuanto principios, puesto que el efecto no puede ser más simple que la causa. Por eso el mismo Aristóteles aduce esta razón contra los Platónicos: que si los principios separados animal y bípedo fueran distintos, no habría un animal bípedo absolutamente uno.

Y así, si en las sustancias inmateriales fuesen cosa distinta el ser, el vivir y el entender, de modo que el vivir se añadiera al ente, o el entender al viviente, como el accidente al sujeto o la forma a la materia, entonces sería verdad lo que dicen [los Platónicos].

Vemos, en efecto, que algo puede ser causa del accidente sin serlo del sujeto, y que algo puede ser causa de la forma sustancial sin ser causa de la materia. Pero en las sustancias inmateriales su ser es su vivir mismo, y tampoco en ellas el vivir es cosa distinta del entender. De modo que su vivir y su entender proceden del mismo principio del que procede su ser.

Por consiguiente, si todas las sustancias inmateriales reciben el ser inmediatamente de Dios, también dependen inmediatamente de él en el vivir y en el entender. Aunque también, sí les sobreviene algo añadido a su esencia, tal como las especies inteligibles o cosa semejante, en cuanto a esto puede aceptarse la opinión de los Platónicos, puesto que cosas como éstas puedan

darse en las sustancias inmateriales inferiores derivadas, de acuerdo con un orden, de las sustancias superiores.

CAPÍTULO 12: Contra Orígenes. Las sustancias espirituales fueron creadas desiguales por Dios

CAPÍTULO 12

Contra Orígenes. Las sustancias espirituales fueron creadas desiguales por Dios

Las posiciones que anteceden, al referirse al orden de las sustancias inmateriales, sostuvieron que proceden del primer principio no inmediatamente, sino de acuerdo con cierto orden. Otros, por el contrario, tratando de salvar su procedencia inmediata del primer principio, eliminaron por completo en ellas el orden natural. Y ésta es una postura cuyo autor resulta ser Orígenes.

Entendió, en efecto, que de un autor justo no pueden proceder cosas diversas y desiguales, a no ser que preceda cierta diversidad. Pero ninguna diversidad pudo preceder a la primera producción de las cosas por Dios, cuya acción no presupone nada. Sostenía, pues, que inicialmente todas las cosas fueron producidas iguales por Dios. Por eso, como los cuerpos no pueden ser equiparados a las sustancias incorpóreas, sostuvo que en la primera producción de las cosas no existían los cuerpos; pero después apareció la diversidad en las cosas producidas por Dios, debido a la diversidad de los impulsos voluntarios de las sustancias inmateriales, que están naturalmente dotadas de libre albedrío.

Algunas de ellas, en efecto, volviéndose hacia su principio mediante un impulso ordenado de la voluntad, se hicieron mejores, y esto de varias maneras, según la diversidad de los impulsos voluntarios, con lo cual, entre ellas unas se hicieron superiores a las demás. Pero otras, por un impulso desordenado de la voluntad se apartaron de su principio, con lo cual se volvieron peores, unas más y otras menos. De modo que ésta fue la ocasión para producir los cuerpos, con el objeto de encadenar a ellos las sustancias inmateriales alejadas del orden del bien y como caídas al nivel de las naturalezas inferiores.

Por eso decía que toda la diversidad de los cuerpos procede de la diversidad del desorden en los impulsos voluntarios de las sustancias inmateriales. De modo que las que se habían apartado menos de Dios estaban encadenadas a cuerpos más nobles; las que se habían apartado más, a cuerpos menos nobles.

Pero la razón de esta postura es inconsistente y la postura misma es imposible. La razón de esta imposibilidad se puede hallar en lo que ya expusimos arriba.

Dijimos, en efecto, que las sustancias espirituales son inmateriales. Si, por consiguiente, hay en ellas alguna diversidad, tiene que deberse a una diferencia formal. Pero en las cosas que se distinguen mediante una diferencia formal no es posible encontrar igualdad. De modo que toda diferencia formal hay que reducirla a la primera oposición, que es la que hay entre la privación y la forma.

De aquí que la naturaleza de todas las cosas que difieren formalmente al ser una más perfecta que la otra, se reducen a la relación entre la privación y la forma.

Esto es manifiesto en la diversidad de las especies que conocemos. Pues es así como encontramos que procede el orden natural en los animales, las plantas, los minerales y los elementos, de modo que la naturaleza asciende paulatinamente de lo menos perfecto a lo perfectísimo. Lo cual aparece también en las especies de los colores y de los sabores y de las demás cualidades sensibles.

En cambio, las cosas que difieren materialmente pero tienen la misma forma, nada impide que puedan ser iguales. Porque cabe que sujetos diversos participen la misma forma, ya sea de manera igual, o con algún margen de exceso o de defecto. De esta manera hasta sería posible que las sustancias espirituales fuesen todas iguales si se diferenciaran sólo en la materia y tuvieran la misma forma específica.

Y acaso es así como las concebía Orígenes, sin discernir bien lo referente a las naturalezas espirituales y a las corporales. Pero, como las sustancias espirituales son inmateriales, tiene que haber en ellas un orden natural.

Además, según esta posición se sigue que las sustancias espirituales necesariamente son o imperfectas o superfluas. De hecho, en un único grado de la naturaleza no se encuentran muchos entes iguales, a no ser a causa de la imperfección de cada uno de ellos, o como requisito para su permanencia, de modo que cuando el número no se puede mantener, se compense con la multiplicación. Es lo que pasa con las cosas corruptibles que suelen contar con muchos individuos iguales en cuanto a la especie; o lo que sucede al emprender una operación para la cual no bastan los recursos de un solo individuo, sino que se necesitan muchos para lograr la fuerza adecuada, como se aprecia en un piquete de combatientes o en una cuadrilla de obreros que arrastran una nave.

En cambio, aquellos entes dotados de virtud perfecta y permanente en su condición natural, no se multiplican numéricamente dentro de la misma especie. Hay en efecto un único sol que basta para durar siempre y para producir todos los efectos que le competen por su naturaleza, y otro tanto sucede con los demás cuerpos celestes. Pero las sustancias espirituales son mucho más perfectas que los cuerpos, incluso los celestes. Por eso en ellas no se dan muchas dentro del mismo grado natural; porque donde basta una, sobran las demás.

Además, la sobredicha postura substrae la perfección del bien al conjunto de las cosas producidas por Dios. Porque la perfección de cualquier efecto consiste en asemejarse a su causa. Y así lo que se genera por naturaleza alcanza su perfección cuando llega a asemejarse con el generante. También la perfección de los objetos artificiales consiste en que se ajusten a la forma del arte. Pero en el primer agente no sólo se tiene en cuenta que es bueno, que es ente y que es uno, sino también que posee todo esto en un grado más alto que ninguna otra cosa, con lo cual las atrae todas a participar de su bondad. Para la perfecta asimilación de cuantas cosas Dios ha producido se requiere, por tanto, no sólo que cada una sea buena y ente, sino que unas sean superiores a las otras, y las muevan a sus fines, de modo que el bien del universo es el bien del orden, como lo es también el de un ejército. Pero este bien universal de las cosas lo elimina

la referida postura [de Orígenes] al establecer una igualdad omnímoda en la producción de las cosas.

Además, no es nada razonable atribuir al azar cuanto hay de más perfecto en el universo. Porque lo óptimo es lo que más que ninguna otra cosa tiene razón de fin intentado. Pero lo óptimo en la universalidad de las cosas es el bien del orden. Pues esto es el bien común, mientras que los demás son bienes particulares. Pero dicha posición atribuye al azar este orden que actualmente se encuentra en las cosas, puesto que resulta accidental que una sustancia espiritual se mueva con su voluntad de un modo, y otra de otro modo. Por eso la citada posición debe ser rechazada en absoluto.

Y en cuanto a la razón de esa postura también resulta inconsistente. Pues no es la misma norma de justicia la que rige en la constitución de un todo integrado por partes numerosas y diversas, que la que se aplica a la distribución de algo común entre los particulares. Porque el que se propone crear un todo, intenta desde luego que sea perfecto, y para ello procura que esté compuesto de partes diversas y desiguales.

Porque si todas fueran iguales ya el todo no sería perfecto; lo cual es manifiesto tanto en el todo natural, como el social. Pues no sería perfecto el cuerpo del hombre si no constara de miembros diversos y de dignidad desigual; ni sería tampoco perfecta la sociedad civil de no existir en ella condiciones desiguales y oficios diversos. En cambio, en la distribución social hay que mirar al bien de cada uno, y por eso a los que son diversos se les asignan porciones diversas en consonancia con su previa diversidad que requiere un tratamiento diverso.

Por eso, en la primera producción de las cosas Dios produjo cosas diversas y desiguales, atendiendo a lo que requiere la perfección del universo, y no a diversidad alguna preexistente en las cosas; para esto espera a la remuneración del juicio final, en la que dará a cada uno según lo que haya merecido.

CAPÍTULO 13: Conocimiento y providencia de las sustancias espirituales. Errores contrarios

CAPÍTULO 13

Conocimiento y providencia de las sustancias espirituales. Errores contrarios

Además de los errores en que incurrieron algunos acerca de la naturaleza de las sustancias espirituales y del orden que hay entre ellas al juzgarlas a la manera de las cosas inferiores, hay otras desviaciones que se refieren al conocimiento y providencia de las mismas. De hecho, al concebir la inteligencia y la operación de las sustancias espirituales al modo de la inteligencia y la operación humanas, sostuvieron que Dios y las demás sustancias inmateriales no tienen conocimiento de los singulares ni ejercen providencia sobre las cosas inferiores ni, principalmente, sobre los actos humanos.

Porque, dado que nosotros alcanzamos los singulares por los sentidos y, en cambio, el entendimiento, a causa de su inmaterialidad, no percibe los singulares sino sólo los universales, sostuvieron como la cosa más obvia que los entendimientos de las sustancias espirituales, al ser mucho más simples que el nuestro, no pueden conocer los singulares. Porque en las sustancias espirituales, que son completamente incorpóreas, no se dan facultades sensitivas cuya operación no se puede ejercer sin el cuerpo. Por eso les parece imposible que tengan alguna noticia acerca de los singulares.

Además, incidiendo en un desvarío mayor, sostienen que Dios con su entendimiento no conoce otra cosa que a sí mismo. De hecho vemos en nosotros que la cosa conocida es la perfección y el acto del que entiende, puesto que por ella el entendimiento se hace inteligente en acto. Pero con respecto a Dios no hay nada fuera de él que le supere en nobleza de modo que pueda perfeccionarle. De donde infieren como consecuencia necesaria que Dios no puede conocer otra cosa que no sea su propia esencia.

Por otra parte, lo que se debe a la providencia de un agente no puede ser casual. Y si todas las cosas que suceden en este mundo se deben a la divina providencia, nada habría en las cosas que fuera fortuito y casual.

127 .Además, apelan al razonamiento que pone Aristóteles en el Libro VI de la *Metafísica,* mostrando que si a todos los efectos les asignamos una causa que los produce de suyo, y que puesta la causa tiene que producirse el efecto, entonces hay que concluir que todos los futuros acontecen por necesidad: porque eso equivale a reducir cada efecto futuro a una causa, y ésta a otra, y así indefinidamente hasta llegar a una causa que ya existe o existió. Pero, ésta ya está puesta desde el momento en que existe actualmente o existió en el pasado. Luego, si puesta la causa el efecto se sigue necesariamente, todos los efectos futuros ocurrirán por necesidad.

Pero, si todas las cosas de este mundo están sometidas a la divina providencia, resulta que la causa de las mismas no sólo es presente o pretérita, sino que lo precede todo desde la eternidad. Y entonces es imposible que puesta la causa no se sigan los efectos: pues la divina providencia no es impedida ni por ignorancia ni por incapacidad del agente, en el que no cabe defecto alguno. Se seguirá por tanto que todo sucede por necesidad.

Además, si Dios es el bien mismo, el orden de su providencia tiene que desarrollarse de acuerdo con un plan beneficioso. Por tanto, o la providencia divina es ineficaz, o elimina universalmente el mal en las cosas. Pero vemos que en los singulares de las cosas generables y corruptibles acontecen muchos males; sobre todo entre los hombres, en los cuales a los males naturales, que son fallos de la naturaleza y reveses comunes a ellos y a las cosas corruptibles, se añaden además los males de los vicios y de los acontecimientos irregulares, por ejemplo, que a los justos les sobrevengan males y a los injustos, bienes.

Por esto algunos pensaron que la providencia divina se extiende a las sustancias inmateriales e incorruptibles y a los cuerpos celestes, en las que no encontraban ningún mal; pero que las cosas inferiores están sometidas a la providencia divina o de otras sustancias espirituales en cuanto a sus géneros, pero no en cuanto a los individuos.

CAPÍTULO 14: Dios conoce todas las cosas

CAPÍTULO 14

Dios conoce todas las cosas

Puesto que lo que acabamos de decir repugna a la opinión común de los hombres, y no sólo del vulgo, sino también de los sabios, vamos a mostrar con argumentos sólidos que es contrario a la verdad, y que las razones que aducen no prueban lo que se proponen. Lo haremos en primer lugar en cuanto al conocimiento divino, y en segundo lugar, en cuanto a su providencia.

Así pues, es necesario sostener firmemente que Dios tiene un conocimiento ciertísimo de todo lo cognoscible en cualquier tiempo y por cualquier cognoscente. Porque, como ya dijimos, la sustancia de Dios es su propio ser, de modo que en él no es una cosa el ser y otra el entender. De lo contrario no sería completamente simple y por tanto tampoco el primero absolutamente tal. Es, pues, necesario que, así como su sustancia es su existir, así también su sustancia sea su entender o bien su inteligencia, como también infiere el Filósofo en el libro XII de su *Metafísica*.

Por consiguiente, así como su sustancia es el Ser mismo separado, así también su sustancia es el entender mismo separado. Ahora bien, a una forma separada no puede faltarle nada de cuanto pertenece a la esencia de la misma; pues si la blancura existiera separada, no le faltaría nada de cuanto se comprende bajo la razón de lo blanco como tal. Mas el conocimiento de cualquier cognoscible se contiene bajo la razón universal del conocer. Luego a Dios no puede faltarle el conocimiento de ningún cognoscible.

Por otra parte el conocimiento de cualquier cognoscente responde al modo de ser de su sustancia, al igual que cualquier operación se realiza según el modo de ser del que obra. Con mucha más razón por tanto el conocimiento divino, que se identifica con su sustancia, corresponde a la condición de su propio ser. Pero su ser es uno, simple, permanente y eterno. Síguese por tanto que Dios mediante una simple mirada tiene noticia eterna y permanente de todas las cosas.

Además, lo separado no puede ser más que uno en cualquier naturaleza, pues si la blancura pudiera existir en abstracto, no habría más que una blancura separada, y todas las demás blancuras serían participación de la misma. Así pues, dado que sólo la sustancia divina es el Ser mismo separado, síguese que sólo su sustancia es el entender mismo completamente separado. Por eso los demás sujetos, de la misma manera que tienen el ser participado, también entienden o conocen cualquier cosa por participación.

Pero todo lo que conviene a un sujeto por participación se encuentra de manera más perfecta en el que lo posee esencialmente, del cual se deriva a los demás. Luego Dios debe tener conocimiento de todo aquello que es conocido por cualesquiera otros. De aquí que incluso el Filósofo considera incongruente que lo que conocemos nosotros sea desconocido para Dios, como se ve en el libro I *Del alma* y en el libro III de la *Metafísica*.

Además, si Dios se conoce a sí mismo tiene que conocerse perfectamente: sobre todo porque, dado que su entender es su sustancia, no puede menos de captar con su conocimiento todo lo que hay en su sustancia. Pero cuando se conoce perfectamente la sustancia de una cosa, también se conocen a la perfección las virtudes de la misma. Luego Dios conoce perfectamente su propia virtud o poder, y debe conocer por tanto todas aquellas cosas a las que este poder se extiende. Ahora bien, el poder divino se extiende a todo lo que existe o puede existir de algún modo en las cosas, ya sea propio ya común, bien sea producido por él inmediatamente o mediante las causas segundas: puesto que la virtud de la causa primera cala más hondo en el efecto que la virtud de las causas segundas, Luego Dios ha de tener conocimiento de todo lo que existe de cualquier manera que sea.

Por otra parte, así como la causa se contiene en cierto modo en el efecto por una participación de su semejanza, así también el efecto se contiene de modo más excelente en la virtud de la causa. Mas en la causa primera de todas, que es Dios, tienen que contenerse todas las cosas de manera más eminente que en sí mismas. Pero lo que existe en una cosa tiene que existir en ella de acuerdo con el modo de la sustancia de la misma. Ahora bien, la sustancia de Dios es su mismo entender. Síguese por tanto que cuanto existe de algún modo en las cosas tiene que existir inteligiblemente en Dios de acuerdo con la eminencia de su propia sustancia. Luego Dios tiene que conocer perfectísimamente todas las cosas.

Mas, como la ocasión de su error la encontraron en la demostración que expone Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica* conviene poner de relieve que los filósofos no han captado la intención de la misma.

Porque hay que saber que según los Platónicos el orden de los inteligibles era anterior al orden de las intelecciones, de manera que el entendimiento no se hacía inteligente en acto más que mediante la participación del inteligible, como ya hemos dicho. Y de acuerdo con esto, también Aristóteles enseña un poco antes en el mismo libro que, por encima del intelecto y del apetito intelectual por el que el cielo se mueve, hay un inteligible participado por el mismo intelecto que mueve el cielo. Lo dice con estas palabras: *El receptáculo del inteligible y de la sustancia es el intelecto, que obra teniéndolos,* es decir, entiende en acto en cuanto recibe de arriba la participación de su inteligible; y de esto concluye además que tal inteligible es más divino.

Y, tras decir algunas otras cosas, trata la cuestión de la intelección de este elemento divinísimo por cuya participación el motor del cielo se hace inteligente en acto. Porque si este elemento divinísimo no entiende, no es nada extraño, será más bien como si estuviera dormido. Pero si entiende, nos preguntamos ante todo cómo entiende. Porque si entiende participando de un elemento distinto superior, del mismo modo que participando de él entiende el entendimiento inferior, síguese que ha de haber algún otro elemento principal en relación con él: porque desde el momento en que entiende por participación de otro resulta obvio que no entiende por su propia esencia, de modo que su sustancia sea su entender, sino que más bien su sustancia se encontrará en potencia respecto del entender: pues así se comporta la sustancia de cualquier participante con respecto a aquello que obtiene por participación: y así se seguirá

también que aquello divinísimo *no será la suprema sustancia:* lo cual se opone a lo ya establecido.

En consecuencia, plantea también otra duda acerca de lo que entiende la sustancia suprema. Pues, ya sea que la sustancia del primero se identifique con su mismo entender, ya sea que su sustancia sea un entendimiento que se encuentra en potencia para entender, se plantea la duda de qué es aquello que entiende. Porque o bien se entiende a sí misma o algo distinto de ella misma. Y si se admite que entiende algo distinto de ella misma, quedará aún la duda de si entiende siempre lo mismo, o bien entiende ahora una cosa ahora otra.

Y, como alguien podría responder que da igual lo que entienda, plantea acerca de esto la duda de si cambia o no cambia nada el hecho de que una inteligencia piense algo bueno o piense cualquier contingencia. Y responde a esta duda que *ciertas cosas es absurdo pensarlas.* Lo cual puede tener un doble sentido: Primero, que es absurdo dudar si entender ciertas cosas es tan bueno como entender otras, bien sean muy inferiores o mucho mejores. El otro sentido sería que entender ciertas cosas en acto, nos parece absurdo. Y por eso otra versión del texto dice: *o inconveniente meditar acerca de ciertas cosas*.

Sentado, pues, que es mejor entender algo bueno que algo menos bueno, concluye que lo que entiende la primera sustancia es lo óptimo, y que su entender no cambia de modo que ahora entienda una cosa y luego otra. Y esto lo prueba de dos maneras. Primero, porque, dado que entiende lo más noble de todo, como acabamos de decir, si cambiara a otro inteligible, se seguiría que el cambio se produciría hacia algo menos noble; en segundo lugar, porque tal sucesión de inteligibles ya es un movimiento. Pero el primero debe ser inmóvil en todos los sentidos del término.

Seguidamente retorna a resolver la primera cuestión, esto es, si su sustancia es su entender, y que así es lo prueba de dos maneras. En primer lugar, porque si una sustancia no se identifica con su entender, sino que se encuentra en potencia para ello, probablemente el entender de manera continua se le haría fatigoso, y dice que esto es «probable» porque en nosotros sucede así. Pero, dado que en nosotros puede suceder no por la naturaleza del entendimiento, sino por razón de las facultades inferiores que usamos para entender, por eso no dice que esto suceda necesariamente en todos los casos. Si, en cambio, este «probable» lo tomamos como «verdadero», se seguiría que el entender de manera continua sería fatigoso para la primera sustancia, y por tanto no podría entender siempre, lo cual es contrario a lo sobredicho.

En segundo lugar lo prueba porque, si su sustancia no fuera su entender, se seguiría que *habría alguna otra cosa más digna que el intelecto*, a saber, la cosa entendida, por cuya participación se torna inteligente. Pues siempre que la sustancia del inteligente no se identifica con su entender, síguese que la sustancia del entendimiento se ennoblece y se perfecciona al entender algún inteligible, incluso si se trata de algo sumamente indigno.

Pero todo aquello por lo cual algo se torna en acto, es algo más noble. De donde se seguiría que un inteligible sumamente indigno sería algo más digno que el entendimiento cuando éste no es inteligente por su propia esencia. *Por lo cual es una cosa que hay que evitar*, a saber, que una cosa pensada, distinta de él,

pueda aportar perfección al entendimiento divino, dado que a la perfección del entender mismo pertenece la nobleza de aquello que se entiende. Y esto resulta claro por el hecho de que en nosotros, en quienes la sustancia del cognoscente no se identifica con el conocimiento actual, a veces es más digno no ver ciertas cosas que verlas. Y así, si también sucediera en Dios que su entendimiento no se identificara con su intelección, sino que su entender versara sobre algo distinto, su intelección ya no sería óptima, porque no versaría sobre el inteligible óptimo. Síguese por tanto que Dios se entiende a sí mismo, ya que es el más noble de los entes.

Para quien considere diligentemente las referidas palabras del Filósofo es por tanto manifiesto que no es su intención negarle a Dios de manera absoluta el conocimiento de las demás cosas; lo que niega es que entienda las demás cosas participándolas, es decir, dependiendo de ellas en la operación intelectiva, como sucede en cualquier entendimiento cuya sustancia no se identifique con su entender. Pero entiende todas las cosas que le son extrañas pensando en sí mismo, por cuanto su ser es el principio universal y fontal de todo ser, y su entender es la raíz universal de intelección, que abarca toda inteligencia.

En cambio, los entendimientos inferiores separados a los que llamamos ángeles, se entienden ciertamente cada uno a sí mismo por su propia esencia; las demás cosas, en cambio, las entienden, según las posiciones platónicas, por participación de las formas de los inteligibles separados a los que llamaban dioses, como queda dicho arriba; pero según los principios de Aristóteles, las entienden en parte por la propia esencia, y en parte por participación del primer inteligible, que es Dios, del cual participan el ser y el entender.

CAPÍTULO 15: La divina providencia se extiende a todas las cosas

CAPÍTULO 15

La divina providencia se extiende a todas las cosas

De la misma manera que es necesario extender el conocimiento divino hasta las cosas más insignificantes, según lo dicho, así también se impone reconocer que el cuidado de la divina providencia alcanza a todas las cosas.

De hecho, encontramos en todos los ámbitos que el bien consiste en el orden según el cual las cosas se subordinan unas a otras y se orientan hacia el fin. Pero así como todo ser se deriva del ente primero, que es el ser mismo, así también todos los bienes se han de derivar necesariamente del bien primero que es la bondad misma. Por consiguiente el orden de cada cosa tiene que derivarse de la primera y pura verdad: de la cual obviamente nada puede derivarse más que tal como se encuentra en ella, es decir de manera intelectiva. De aquí que la razón de la providencia consiste precisamente en que un sujeto inteligente pone orden en las cosas que le están sometidas. Es por tanto necesario que todas las cosas se encuentren sometidas a la divina providencia.

Además, el primer motor inmóvil, que es Dios, es el principio de toda moción, al igual que el ente primero es el principio de todo ser. Pero en las causas

ordenadas esencialmente cualquiera de ellas tanto es más causa cuanto es anterior en ese orden, puesto que la anterior es la que confiere a las posteriores que sean causa. Por consiguiente, Dios es causa de todas las mociones con más eficacia que cualquiera de las causas motrices particulares. Pero Dios no es causa de ninguna cosa a no ser por su inteligencia, ya que su sustancia se identifica con su entender, según consta por las palabras de Aristóteles arriba referidas. Y, como cada cosa obra de acuerdo con su sustancia, síguese que Dios mueve todas las cosas a sus fines propios mediante el entendimiento. Pero esto es proveer. Luego todas las cosas están sometidas a la providencia divina.

Además, las cosas están dispuestas en el universo de acuerdo con lo que es mejor para ellas, puesto que todas dependen de la suma bondad. Pero es mejor estar ordenado en atención a lo que se tiene de esencial que no por algo accidental, y debido a ello el orden de todo el universo responde a criterios esenciales y no accidentales, para lo cual se requiere que la intención del primer [agente] llegue hasta el último. Porque si el primero trata de mover al segundo y su intención no se mantiene más allá, la moción que el segundo produzca sobre el tercero será ya extraña a la intención del motor inicial; y el orden que de ahí brote será accidental. Se requiere por tanto que la intención del primer motor y ordenador, es decir, de Dios, se prolongue no sólo hasta un determinado nivel de entes, sino hasta los últimos. Todos estarán por tanto sometidos a su providencia.

Por otra parte, lo que conviene a la causa y al efecto, se encuentra de manera más eminente en la causa que en el efecto, puesto que se deriva de la causa al efecto. Por consiguiente, lo que se encuentra en las causas inferiores hay que atribuirlo a la primera de todas, y a ella le conviene de la manera más excelente. Pero hay que atribuir a Dios alguna providencia; de lo contrario, el universo estaría regido por el azar. Luego la providencia divina tiene que ser perfectísima.

Pero en toda providencia hay que considerar dos cosas, la disposición y la ejecución de lo dispuesto, y en cada una de ellas la perfección se alcanza de manera en cierto modo diferente. Porque en lo que toca a la disposición, la providencia es más perfecta cuanto el sujeto logra captar y disponer mejor mentalmente cada detalle; de aquí que las operaciones del arte tanto mejores son cuanto el artista logra coordinar mejor todos los elementos en juego. En cambio, en lo que toca a la ejecución, tanto parece ser más perfecta la providencia cuanto el providente se muestra más universal en su eficacia sirviéndose de más medios e instrumentos.

Ahora bien, la providencia divina cuenta con una planificación intelectiva acerca de todos los factores, en su conjunto y en cada uno de ellos, y ejecuta sus planes mediante muchas y variadas causas. Entre las cuales las que hacen efectiva la providencia divina de una manera más universal, son las sustancias espirituales, llamadas ángeles, que se encuentran más próximas a la causa primera. Son pues los ángeles los ejecutores universales de la providencia divina. Con razón por tanto se llaman ángeles, es decir, mensajeros, pues lo propio del mensajero es ejecutar las disposiciones de su señor.

CAPÍTULO 16: Respuesta a las objeciones anteriores

CAPÍTULO 16

Respuesta a las objeciones anteriores

Visto todo eso, ya no es difícil responder a las objeciones que fuimos presentando.

Por de pronto no es concluyente lo que pretendía la primera razón, de que el entendimiento divino y el de los ángeles no pueden conocer los singulares, dado que no puede conocerlos el entendimiento humano. Y para que se vea claramente la razón de esta diferencia debe tenerse en cuenta que el orden cognoscitivo responde proporcionalmente al orden que existe en las cosas según el ser de cada una. Porque en esto consiste la perfección y la verdad del conocimiento, en poseer una semejanza de las cosas conocidas.

Pero en las cosas existe un orden tal que las más altas en el plano entitativo poseen el ser y la bondad de manera más universal. No sólo porque tienen el ser y la bondad según una razón común, en el sentido en que se llama universal lo que se predica de muchos, sino porque todo lo que se da en los entes inferiores se encuentra en los superiores de manera más eminente.

Y esto nos lo muestra la virtud operativa que hay en las cosas. Porque los entes inferiores tienen virtudes restringidas a determinados efectos; los superiores en cambio tienen virtudes que se extienden universalmente a muchos efectos; pero de tal modo que la virtud superior, incluso en los efectos particulares, influye más que la inferior. Y esto es sobre todo patente en los cuerpos.

Porque en los cuerpos inferiores el fuego calienta ciertamente por su calor; y el semen de este animal o la semilla de esta planta, producen tan determinadamente un individuo de esta especie, que nunca llega a producir un individuo de otra. Por eso está claro que llamamos universal a la virtud de los entes superiores no porque no se extienda a los efectos particulares, sino porque se extiende a más efectos que la virtud particular y obra en cada uno de ellos de manera más eficaz.

Así pues, cuanto una virtud cognoscitiva es más alta tanto es más universal: y no porque conozca solamente la naturaleza en universal, pues entonces cuanto más alta, sería más imperfecta, ya que conocer algo solamente en universal es conocerlo imperfectamente y a medio camino entre la potencia y el acto. No, el conocimiento universal se llama superior, porque se extiende a más cosas y conoce mejor cada una de ellas.

Pero en el orden de las virtudes cognoscitivas la inferior es la sensitiva, que por eso no puede conocer cada cosa más que mediante la especie propia de la misma. Y, como en las cosas materiales el principio de individuación es la materia, ésa es la razón de que la facultad (vis) sensitiva conozca los singulares mediante especies individuales recibidas en órganos corpóreos.

A su vez, entre los conocimientos intelectuales, el del entendimiento humano es el ínfimo. De aquí que las especies inteligibles se reciban en el entendimiento humano de la manera más débil dentro del conocimiento intelectivo, hasta el punto de que el entendimiento humano no puede conocer las cosas más que en su naturaleza universal de géneros y especies. Y para representar la naturaleza en su mera universalidad, [las especies inteligibles] se encuentran determinadas y en cierto modo contraídas por el hecho de que son abstraídas de los fantasmas de los singulares. Y así resulta que el hombre conoce ciertamente los singulares por los sentidos, los universales en cambio por el entendimiento. Pero los entendimientos superiores poseen una capacidad *(virtus)* más universal para conocer, de modo que mediante la especie inteligible conocen ambas cosas: el universal y el singular.

La segunda razón tampoco es concluyente. Porque cuando se dice que lo entendido es la perfección del que entiende, esto es verdad en cuanto a la especie inteligible, que es forma del entendimiento que entiende en acto. Pero no es la naturaleza de la piedra, que no es más que materia, lo que perfecciona el entendimiento humano, sino la especie inteligible abstraída de los fantasmas, por la cual el entendimiento entiende la naturaleza de la piedra. Teniendo en cuenta que toda forma comunicada tiene que proceder de algún agente; pero, como el agente es más noble que el paciente o que el recipiente, síguese que aquel agente del que el entendimiento [posible] recibe la especie inteligible ha de ser más perfecto que el mismo entendimiento. Es lo que aparece en el intelecto humano, donde el entendimiento agente es más noble que el entendimiento posible, ya que lo propio de éste es recibir las especies inteligibles constituidas en acto por el entendimiento agente, y no son las cosas naturales conocidas las que aventajan en nobleza al entendimiento posible.

A su vez, los entendimientos superiores de los ángeles participan las especies inteligibles, bien sea de las ideas, según los Platónicos, bien sea de la primera sustancia, que es Dios, según se sigue de las posiciones de Aristóteles, y según la verdad de las cosas.

En cuanto a la especie del entendimiento divino por la cual Dios conoce todas las cosas, no es más que su propia sustancia, que se identifica con su entender, como hemos probado arriba con palabras del Filósofo. Por donde se ve que en relación con el entendimiento divino no existe nada más noble que le pueda añadir alguna perfección; pero del mismo entendimiento divino, como de lo más alto que hay en su orden, provienen las especies inteligibles a los entendimientos de los ángeles; mientras que el entendimiento humano las recibe de las cosas sensibles mediante la acción del entendimiento agente.

En cuanto a la tercera razón es fácil de resolver. Pues no hay inconveniente en que una cosa sea fortuita y casual respecto de la intención de un agente inferior, mientras que para la intención de un agente superior es ordenada. Si, por ejemplo, alguien envía insidiosamente a otro a un lugar donde sabe que hay ladrones o enemigos suyos, el asalto de éstos es casual para el enviado, puesto que ajeno a su proyecto, pero no para quien lo envió, que así lo había planeado. De la misma manera nada impide que algunos hechos se produzcan de manera fortuita y casual desde el punto de vista de lo que el hombre conoce, y que sin embargo respondan a la ordenación de la divina providencia.

La clave para resolver la cuarta razón la podemos encontrar en que la eficacia necesaria de una causa para conseguir su efecto ha de tomarse de la condición de la misma. Porque no todas las causas producen su efecto según la misma condición. Así, la causa natural lo produce en virtud de su forma, por la cual se encuentra en acto; y por eso el agente natural ha de producir un efecto que sea tal como es el agente y, a la vez, otro que el agente. En cambio, la causa racional produce el efecto en virtud de la forma conceptual que intenta realizar. Por eso el agente intelectivo produce su efecto tal como entiende que debe ser producido, salvo que le falle la virtud operativa.

Por otra parte, cuando a un agente le compete la producción de un determinado género de cosas, también le corresponde producir las diferencias propias de ese género. Si, por ejemplo, hubiera un agente destinado a producir el triángulo, debería producir igualmente el triángulo equilátero o el isósceles. Pero lo necesario y lo posible son diferencias propias del ente. Luego a Dios, a cuyo poder compete propiamente la producción del ente, le corresponde también, de acuerdo con su previsión, conceder a las cosas que produce, a unas la necesidad, a otras la posibilidad de existir.

Hay, pues, que conceder que la providencia divina, existente desde la eternidad, es causa de todos los efectos que se producen bajo su influjo y que proceden de ella de acuerdo con su inmutable disposición. Y, sin embargo, no todo lo produce de modo que sea necesario, sino que, del mismo modo que su providencia dispone que tales efectos se produzcan, así también dispone que de estos efectos unos sean necesarios, y a éstos les asignó causas propias que obran por necesidad, y que otros sean contingentes, y a éstos les adjudicó sus causas propias que producen su efecto de modo contingente.

De lo cual se deduce la solución de la razón quinta. Porque, así como de Dios, cuyo ser es necesario de suyo y en grado sumo, proceden efectos contingentes debido a la propia condición de las causas [segundas], así también proceden de Él, que es el sumo bien, ciertos efectos, los cuales, considerados en sí mismos y en cuanto proceden de Dios, son buenos; pero inciden en ellos algunos defectos debidos a la condición de las causas segundas, por los cuales se dicen malos.

Pero incluso es bueno que Dios permita que tales efectos ocurran: Ya sea porque el orden de las cosas, en el que consiste el bien del universo, pide que los efectos respondan a la condición de las causas; o también porque del mal de uno proviene el bien de otro, como se ve en las cosas naturales, donde la corrupción de unas cosas es el origen de la generación de otras; y en el orden moral, donde la persecución del tirano da lugar a la paciencia del justo. No era por tanto conveniente que la divina providencia impidiera por completo los males en el mundo.

CAPÍTULO 17: Del error de los maniqueos acerca de las sustancias separadas

CAPÍTULO 17

Del error de los maniqueos acerca de las sustancias separadas

A todos los referidos errores los supera el de los maniqueos, que desvariaron gravemente en todos los artículos precedentes.

Ante todo, en efecto, redujeron el origen de las cosas no a uno sino a dos principios de la creación, de los que uno decían que era el autor de los bienes y el otro el autor de los males.

En segundo lugar erraron acerca de la condición natural de esos principios, pues sostuvieron que ambos son corporales: diciendo que el autor de los bienes es una luz corpórea infinita dotada de capacidad intelectual, y que el autor de los males es una suerte de tiniebla corporal también infinita.

En tercer lugar y en consecuencia erraron en lo que se refiere al gobierno de las cosas, al no ponerlas todas bajo el dominio de un solo principio, sino de los contrarios.

Todo lo cual encierra una manifiesta falsedad, como podemos comprobar en cada caso.

En primer lugar, en efecto, es completamente irracional sostener que los males se deben a un primer principio, como contrario al sumo bien. Nada hay, en efecto, que pueda ser activo salvo que sea un ente en acto, porque cada agente produce algo semejante a sí mismo, y nada es producido sino en cuanto es puesto en acto. Por otra parte, decimos que una cosa es buena en la medida en que alcanza el propio acto o la propia perfección, y mala, en cambio, cuando se encuentra privada del acto o la perfección que le son debidos. Y así, el cuerpo vive por el alma, que es su perfección y su acto; de modo que la muerte es considerada como el mal del cuerpo, debido a que por ella el cuerpo es privado del alma.

Así pues, ninguna cosa actúa ni es actuada sino en cuanto es buena. Y en la medida en que es mala, pierde su capacidad para actuar o ser actuada perfectamente. Y así decimos que una casa está mal construida si no se la llevó hasta su debida perfección, y que un constructor es malo si se muestra deficiente en el arte de edificar. Porque el mal en cuanto tal ni se debe a un principio activo, ni puede ser principio de acción, sino que resulta de un defecto del agente.

En segundo lugar, es imposible que un cuerpo sea entendimiento, o tenga capacidad intelectiva. Porque el entendimiento ni es cuerpo ni es acto de un cuerpo, pues de lo contrario no podría conocer todas las cosas, como prueba el Filósofo en el libro III *Del alma.* Por tanto, si se reconoce que el primer principio tiene capacidad intelectiva, como sostienen todos los que hablan de Dios, es imposible que el primer principio sea algo corporal.

En tercer lugar, es manifiesto que el bien tiene razón de fin. De hecho llamamos «bien» a aquello a que tiende el apetito. Pero todo gobierno se hace en orden a algún fin, subordinando a ese objetivo todos los medios. De donde se sigue que todo gobierno se realiza en función del bien. No puede haber por tanto ni gobierno, ni principado, ni reino del mal en cuanto mal. Y en vano establecen [los maniqueos] dos reinos o principados, uno de los bienes y otro de los males.

Y parece que este error, al igual que otros de los mismos autores, proviene de que se empeñaron en extrapolar a la causa universal de las cosas lo que consideraban propio de las causas particulares. Pues veían que los efectos particulares contrarios provienen de causas particulares contrarias, como que el fuego calienta y el agua en cambio refrigera. Y pensaron que esta reducción de los efectos contrarios a causas contrarias sigue siendo válida incluso en el plano de los primeros principios de las cosas. Y, como todos los contrarios parecen reducirse a las razones de bien y de mal, pues de los contrarios siempre uno es negativo, como lo negro y lo amargo, y otro positivo, como lo dulce y lo blanco, de ahí que pensaran que los primeros principios activos de todas las cosas son el bien y el mal.

Pero es obvio que se equivocaron al considerar la naturaleza de la contrariedad. Pues los contrarios no son completamente diversos, sino que convienen en algo y en algo difieren: convienen en el género y se distinguen en las diferencias específicas. Por eso, dado que los contrarios tienen sus respectivas causas contrarias, debido a las cuales se distinguen por las diferencias específicas, por la misma razón deben tener una causa que sea común a todo el género en que convienen. Mas la causa común es anterior y superior a las causas propias, y en cuanto una causa es superior, tanto su eficacia es mayor y se extiende a más efectos. Concluimos, pues, que los contrarios no son los primeros principios activos de las cosas, sino que todos ellos tienen una primera causa activa.

CAPÍTULO 18: Del origen de las sustancias espirituales según la fe católica

CAPÍTULO 18

Del origen de las sustancias espirituales según la fe católica

Una vez que expusimos lo que pensaron los principales filósofos Platón y Aristóteles acerca de las sustancias espirituales en cuanto a su origen, condición natural, distinción y orden del gobierno, y en qué otros filósofos discreparon erróneamente de ellos, nos queda exponer lo que sostiene acerca de cada uno de esos puntos la religión cristiana. Para lo cual nos serviremos principalmente de los escritos de Dionisio, quien expone lo tocante a las sustancias espirituales de manera más excelente que nadie.

Así pues, en primer lugar, acerca del origen de las sustancias espirituales la tradición cristiana enseña de manera firmísima que ellas, lo mismo que las demás criaturas, fueron producidas por Dios. Y esto se prueba por la autoridad de la Escritura canónica. El Salmo dice, en efecto: *Alabadle todos sus ángeles, alabadle todas sus potestades* (Sal 148,2), y, enumerando todas las demás criaturas, añade: *Porque él dijo y fueron hechas, él lo mandó y fueron creadas* (Sal 148,5).

Pero también Dionisio, en el capítulo IV del *De caelesti hierarchia*, explica sutilmente el origen de los ángeles diciendo: *Lo primero que hay que decir en verdad es que, por su bondad universal, la divinidad superesencial, para dar*

consistencia a las esencias de las cosas, las condujo a la existencia. Y poco más adelante añade que *ellas* –las sustancias celestes– *fueron hechas en primer lugar y mediante una participación múltiple de Dios.* Y en el capítulo IV del *De divinis nominibus* dice que *todos los entes inteligibles e intelectuales, con sus sustancias y facultades y operaciones, fueron instituidos por los rayos de la divina bondad, y que en virtud de estos rayos viven y tienen una vida indeficiente*.

Que además todas las sustancias espirituales fueron producidas inmediatamente por Dios, y no sólo las supremas, es lo que se afirma expresamente en el capítulo V del *De divinis nominibus* con estas palabras: *Las santísimas y dignísimas virtudes que existen y que están como colocadas en el dintel mismo de la supersustancial Trinidad, tienen por ella y en ella el ser y el modo deiforme de ser; y las que están sometidas a éstas* –es decir, las inferiores a las supremas– lo reciben *de modo subordinado* –es decir, reciben de Dios el ser de un modo inferior– *y las últimas* –o ínfimas– *de modo extremo* –es decir, reciben el ser de Dios de la ínfima manera– *con respecto a los ángeles, aunque con respecto a nosotros de modo supramundano.* Con lo cual da a entender que todos los órdenes de las sustancias espirituales son instituidas por disposición divina y no porque unas sean causadas por otras. Y es lo que se afirma más claramente en el capítulo IV del *De caelesti hierarchia: Es propio de la causa universal y de la bondad suprema convocar a la propia comunión las cosas que existen, de modo que cada una de ellas se defina en proporción con su propia medida*, ya que coloca a cada una en el orden que le corresponde por su naturaleza.

De modo semejante repugna también a la doctrina cristiana que las sustancias espirituales reciban de distintas causas la bondad, el ser, la vida y demás atributos que pertenecen a su perfección. Porque en la Escritura canónica se atribuye al único y mismo Dios el ser la esencia de la bondad, en la expresión de Mateo (19,17), *Uno solo es bueno, Dios;* y que es el Ser mismo, cuando el Señor responde a Moisés que le pregunta cuál es su nombre: *Yo soy el que soy* (Ex 3,14); y que es la vida misma de los que viven, como se dice en Dt 30,20: *Él es la vida de los vivientes*.

Y esta misma verdad la transmite Dionisio de manera más explícita en el capítulo V del *De divinis nominibus,* al sostener que la sagrada doctrina dice que *no son cosas diversas el bien, el ser, la vida y la sabiduría, ni hay muchos principios o divinidades superiores e inferiores que produzcan estas y aquellas cosas.* Con lo cual rechaza la opinión de los Platónicos, según los cuales la esencia misma de la bondad era el sumo dios, bajo el cual había otro dios que es el ser mismo, y así en lo demás, como arriba dijimos. Pero añade Dionisio: *De uno solo, que es Dios, proceden todos los bienes*, es decir, de la Deidad, provienen todas las producciones buenas, puesto que el ser y el vivir y todo lo demás de este tenor es comunicado a las cosas por la suma Deidad.

Aunque más difusamente, explica también esto en el capítulo XI del *De divinis nominibus,* diciendo: *Aunque de una sustancia divina o angélica se pueda afirmar que existe de por sí, no por eso la consideramos causa de que existan todas las cosas. Solamente el ser mismo* (ipsum esse) *supersustancial* –es decir, el sumo Dios– *es el principio, la sustancia y la causa de que tengan ser todas las cosas que existen.* Es, en efecto, `principio’ efectivo, ‘sustancia’ a manera de forma ejemplar y ‘causa’ final. Pero añade: *Ni llamamos generadora*

de la vida a otra deidad que a la vida sobredivina, que es la causa de cuantas cosas viven e incluso dela vida en sí misma, es decir, la que es formalmente inherente a los vivientes; *ni tampoco admitimos, en resumen, como existentes principales a las sustancias creadoras y las personas a las que* [los Platónicos] *llamaron dioses y creadores autónomos de los seres*.

Para excluir también esta posición expresamente dice Dionisio que en las sustancias espirituales su ser, su vivir y su entender, y todos los atributos semejantes pertenecientes a su perfección, proceden de la bondad esencial que los Platónicos consideraban como el sumo dios. Y otro tanto repite en cada capítulo mostrando que si existen es gracias al ser divino, y si viven es gracias a la vida de Dios, y así en todo lo demás.

También es contrario a la doctrina cristiana el sostener que, teniendo su origen en la suma deidad, las sustancias espirituales existen desde la eternidad, tal como afirmaron los Platónicos y los Peripatéticos. Pero la enseñanza de la fe católica sostiene que comenzaron a ser después que no eran. Y así se dice en Is 40,26: *Levantad vuestros ojos a lo alto, y ved quién ha creado esto,* es decir, todas las cosas superiores. Y para que no se lo refiera solamente a los cuerpos, añade: *Quien los hace marchar ordenadamente como una milicia.* Y es de notar que la Sagrada Escritura suele llamar 'milicia celeste' al ejército celeste de las sustancias espirituales, en atención a su orden y a la virtud que tienen para ejecutar la voluntad divina. Por eso se dice en Lc 2,13 que *apareció con el ángel un ejército numeroso de la milicia celestial.*

Se da, pues, a entender que no sólo los cuerpos, sino también las sustancias espirituales fueron educidas del no ser al ser mediante la creación, según aquello de Rom 4,17: *Que llama a las cosas que no son como a las que son.* Por lo cual dice Dionisio en el capítulo X del *De divinis nominibus* que no siempre la Sagrada Escritura *llama eternas a las cosas que son absolutamente ingénitas y verdaderamente eternas, sino que* (llama eternas) *a las cosas incorruptibles, inmortales e invariables que siempre existen del mismo modo, como cuando dice: Alzaos puertas eternas, y cosas semejantes,* lo cual parece que primordialmente se dice de las sustancias espirituales. Y después añade: *No todo lo que llamamos eterno se ha de considerar sin más tan eterno como Dios, que es anterior al evo*.

Pero como la Sagrada Escritura (Gén 1), en el relato de la creación, no hace mención expresa de la producción de las sustancias espirituales, para no dar al pueblo rudo, a quien se proponía la ley, ocasión de idolatría si la palabra divina introducía numerosas sustancias espirituales superiores a las creaturas corpóreas, no podemos averiguar por las Escrituras canónicas cuándo fueron creados los ángeles. Que no fueron creadas después de las cosas corporales, lo manifiesta la razón misma, porque no era decoroso que lo más perfecto fuera creado después, y también se colige de la autoridad expresa de la Sagrada Escritura cuando dice en Job 38,7: *Ya que me alababan a la vez los astros matutinos y se alegraban todos los hijos de Dios,* por los cuales se entiende las sustancias espirituales.

Pero arguye San Agustín en el libro XI del *De civitate Dei; Ya existían, pues, los ángeles cuando fueron hechos los astros. Éstos fueron hechos el día cuarto. ¿Diremos entonces que los ángeles fueron hechos el día tercero? De ningún*

modo. Pues está claro lo que se hizo ese día, al separar la tierra de las aguas. ¿No sería el día segundo? Tampoco esto, porque entonces fue hecho el firmamento. Y después añade: *Por tanto, si los ángeles pertenecen a las obras divinas de estos seis días, ellos son aquella luz que recibió el nombre de día.* Luego, según la sentencia de San Agustín, *juntamente con las cosas corporales fue creada la criatura espiritual, que aparece significada por el nombre de cielo, ya que en Gén 1,1 se dice: Al principio creó Dios el cielo y la tierra.* En cuanto a su formación y perfeccionamiento están significados en la producción de la luz, como se expone ampliamente en el libro *Super Genesim ad litteram*.

Sin embargo, como dice el Damasceno en el libro II, *algunos sostienen que antes del conjunto de la creación,* es decir, de la criatura corporal, *fueron producidos los ángeles como dice el teólogo Gregorio: Primero pensó en las virtudes angélicas y celestes y su pensamiento se hizo obra.* Y con esta sentencia está de acuerdo el Damasceno. Pero también Jerónimo, discípulo del sobredicho Gregorio Nacianceno, se adhiere a esta sentencia. Dice, en efecto, en su *Super Epistola ad Titum: Todavía nuestro tiempo no ha alcanzado los 6.000 á años.* Y *¡cuántas eternidades anteriores, cuántos tiempos, cuántos comienzos de nuevos siglos podemos calcular que existieron, en los cuales los ángeles, los tronos y las dominaciones sirvieron a Dios sin sucesión ni medida de tiempos, y subsistieron por mandato de Dios!*.

Por mi parte entiendo que ninguno de los dos es contrario a la sana doctrina, pues parece presuntuoso pensar que tan grandes doctores de la Iglesia se hayan apartado de la sana doctrina de la fe. De todos modos, la sentencia de San Agustín parece depender más bien de su teoría, según la cual la producción de las cosas no se ajustó a la sucesión temporal de los seis días que la Escritura expone, sino que tales días los refiere a la presentación de los seis géneros de las cosas a la inteligencia angélica. A su vez la sentencia de Gregorio Nacianceno, de Jerónimo y del Damasceno se ajusta más a su postura según la cual la producción de las cosas se habría llevado a cabo mediante la sucesión temporal de los seis días. Según eso, si las criaturas no fueron producidas todas a la vez, es muy probable que las criaturas espirituales hayan precedido a todos los cuerpos.

Si a su vez se pregunta dónde fueron creados los ángeles, es claro que esta cuestión no tiene sentido si fueron creados con antelación a todas las criaturas corporales, puesto que el lugar es algo corporal, a no ser que por lugar entendamos la claridad espiritual con que son iluminados por Dios. Por eso Basilio dice en el libro II del *Hexameron: Creemos que si hubo algo antes de la institución de este mundo sensible y corruptible, tuvo que ser en la luz. Pues no cabe que ni la dignidad de los ángeles ni de todas las milicias celestes o cualquier cosa nombrable o innombrable o cualquier poder racional o espíritu administrador pueda morar en las tinieblas, sino que disponía de una morada digna de ellos en la luz y en la alegría: en lo cual no creo que nadie me haya de contradecir*.

Sí, en cambio, los ángeles fueron creados simultáneamente con la criatura corporal, la cuestión cobra sentido, aunque sólo bajo el aspecto en que compete a los ángeles estar en un lugar, de lo cual hablaremos luego. Acerca de esto dijeron algunos que los ángeles fueron creados en un supremo espléndido cielo, al que llaman empíreo, es decir, ígneo, no por el fuego sino por el esplendor. Y

a este cielo piensan Estrabón y Beda que se refieren las primeras palabras del Génesis (1,1): *Creó Dios el cielo y la tierra,* por más que esta interpretación no aparece ni en San Agustín ni en los otros doctores más antiguos de la Iglesia.

CAPÍTULO 19: La condición de las sustancias espirituales

CAPÍTULO 19

La condición de las sustancias espirituales

Después de lo dicho debemos considerar qué es lo que se ha de sostener sobre la condición de las sustancias espirituales según la sentencia de la doctrina católica.

Hubo, en efecto, quienes pensaron que los ángeles son corpóreos o compuestos de materia y forma. Y esto es lo que parece que sostuvo Orígenes en el libro I del *Peri archon,* donde dice: *Sólo a Dios, es decir, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, le compete por su propia naturaleza ser considerado como existente sin sustancia material y sin consorcio de aditamento corpóreo*.

Y para considerar corpóreos a los ángeles pudieron verse movidos por expresiones de la Escritura que parecen atribuirles ciertas condiciones corpóreas, como situarlos en un lugar corporal, según aquello de Mateo 18,10: *Sus ángeles siempre ven en el cielo la cara de mi Padre que está en los cielos;* o afirmar que se mueven, según lo de Isaías: *Voló hacia mí uno de los serafines (6,6);* y lo que es más significativo, los describe con figura corporal, como se dice en el mismo lugar acerca de los serafines: *Uno, seis alas y el otro, seis alas;* y de Gabriel se dice en Daniel: *He aquí un varón vestido de lino, ceñida su cintura con cinturón de oro acendrado, cuyo cuerpo es como el topacio (10,5),* y lo demás que a este respecto se dice en el mismo libro.

Y sobre que los ángeles, aunque no sean corpóreos, están compuestos de forma y materia, ya hemos visto arriba en qué razones tratan de apoyarlo.

Pero que los ángeles son incorpóreos se prueba por la autoridad de la Escritura canónica, que les llama espíritus. Lo dicen los Salmos: *Que hace a sus ángeles espíritus* (Sal 103,4). Y el Apóstol, cuando en su carta a los Hebreos dice hablando de los ángeles: *Todos son espíritus administradores, enviados a servir a quienes han de recibir la herencia de la salvación (1,14).* Pero la Escritura acostumbra a designar con el nombre de espíritu algo incorpóreo, según aquello de Juan: *Dios es espíritu, y quienes adoran a Dios deben hacerlo en espíritu y verdad (4,24).* E Isaías: *El egipcio es un hombre y no un dios, y sus caballos son carne y no espíritu (31,3).* Síguese, pues, que según la doctrina de la Escritura los ángeles son incorpóreos.

Pero si alguien quiere ahondar más en las palabras de la Sagrada Escritura, encontrará también en ellas que [los ángeles] son inmateriales. Porque la Escritura les llama ciertas virtudes. Y así se dice en los Salmos: *Bendecid al Señor todos sus ángeles,* para añadir enseguida: *Bendecid al Señor todas sus virtudes* (Sal 102,20s). Y en Lucas se dice: *Las virtudes de los cielos se conmoverán* (21,26). Y esto lo interpretan todos los doctores como referido a los

santos ángeles, pues lo que es material, no es virtud, sino que tiene virtud; como tampoco es esencia sino que tiene esencia, y de ésta es de la que brota la virtud. Pero el hombre no es su humanidad ni su virtud, y lo mismo pasa con todos los compuestos de materia y forma. Concluimos, pues, que según la intención de la Escritura los ángeles son inmateriales.

Ahora bien, estas dos cosas son expresamente avaladas por Dionisio en el capítulo IV del *De divinis nominibus,* donde, hablando de los ángeles, dice que *las sustancias intelectuales están limpias de todo lo que es corrupción y muerte y materia y generación, y son conceptuadas como incorporales e inmateriales*. Y también en el primer capítulo del *De caelesti hierarchia* dice que *la divina disposición nos manifestó la variedad de las inmateriales jerarquías angélicas mediante figuras materiales*. Y en el capítulo II del mismo libro se pregunta por qué los santos doctores, *al tratar de dar forma corporal a los seres incorporales* –es decir, a los ángeles– no los representaron mediante figuras preciosísimas, *sino que adornaron con figuras terrenas las sustancias inmateriales y las simplicidades deiformes.* De todo lo cual se infiere que según la sentencia de Dionisio los ángeles son sustancias inmateriales y simples. Lo cual consta además porque con frecuencia les llama entendimientos celestes o mentes divinas. Siendo así que el entendimiento y la mente son algo incorpóreo e inmaterial, como prueba el Filósofo en el libro III *Del alma*.

También San Agustín afirma en el libro II del *Super Genesim ad litteram* que *el primer día, en que fue hecha la luz, con ese nombre se designaba la condición espiritual e intelectual a cuya naturaleza pertenecen todos los santos ángeles y poderes*. El Damasceno dice también que *el ángel es una sustancia intelectual e incorpórea*, pero suscita duda lo que añade después: *Se llama incorpóreo e inmaterial con relación a nosotros, aunque en comparación con Dios todo resulta ser basto y material.* Observación oportuna para que no se piense que el ángel por su incorporeidad e inmaterialidad iguala la simplicidad divina.

En cuanto a las figuras y formas corporales que en la Sagrada Escritura se atribuyen a veces a los ángeles, hay que entenderlas con cierta aproximación. Porque, como dice Dionisio en el capítulo I del *De caelesti hierarchia,* que *nuestra mente no es capaz de elevarse a la representación y contemplación inmaterial de las celestes jerarquías, sin servirse de alguna ayuda material*. Como también acerca de Dios la Escritura nos dice muchas cosas por medio de semejanzas. Por eso Dionisio en el capítulo XV del *De caelesti hierarchia* expone qué significación espiritual se ha de dar a todas estas figuras corporales.

Y afirma que a los ángeles no sólo se les aplican alegóricamente estas formas corpóreas, sino también afecciones propias del apetito sensitivo, para dar a entender que los ángeles no solamente no son cuerpos, sino que tampoco son espíritus unidos a cuerpos, que se desenvuelvan por medio de la sensación, como si tuvieran operaciones propias del alma sensitiva. Y así dice en el capítulo II del *De caelesti hierarchia* que *la ira se genera en los irracionales por un movimiento pasional,* mientras que *en los ángeles la actitud airada es un exponente de su racionalidad viril*. Y de la misma manera afirma que la concupiscencia en ellos significa el amor divino. Sobre lo cual observa muy oportunamente San Agustín en el libro IX del *De civitate Dei* que *los santos ángeles castigan sin ira a los que encuentran que deben ser castigados según*

la eterna ley de Dios; y que socorren a los miserables sin conmoverse por la miseria; que socorren a los amigos que se encuentran en peligro sin sentir temor; de modo que los nombres de estas pasiones se les aplican también a ellos como es habitual en el lenguaje humano, por razón de cierta semejanza en las obras, y no porque estén sujetos a la debilidad de las afecciones.

Sobre lo que se dice que los ángeles están en el cielo o en algunos otros lugares corpóreos, no se ha de entender en el sentido de que se encuentren ahí de modo corporal, es decir, mediante el contacto de su cantidad dimensiva, sino de modo espiritual, mediante cierto contacto virtual. El lugar propio de los ángeles es espiritual, de acuerdo con lo que dice Dionisio en el capítulo V del *De divinis nominibus,* de que las sustancias espirituales supremas se encuentran colocadas *en el vestíbulo de la Trinidad*. Y Basilio dice en el libro II del *Hexameron* que se hallan *en la luz y en el gozo espiritual.* A su vez afirma Gregorio de Nisa en el libro *De homine* que *los seres inteligibles se encuentran en lugares inteligibles, puesto que o están en sí mismos o en inteligibles superiores. Porque cuando se dice que algo intelectual se encuentra en un cuerpo localmente, no quiere decir que esté allí como en un lugar corpóreo, sino mediante una relación, como cuando decimos que Dios está en nosotros.* Y poco después añade: *Así pues, cuando un inteligible se encuentra como en un lugar por su relación con un lugar o con una cosa, decimos abusivamente que está allí donde obra, tomando como lugar lo que es sólo una relación. Cuando debiéramos decir 'está obrando allí', decimos 'está allí'*. De acuerdo con esto precisaba el Damasceno que *el ángel está allí donde obra*. Y también San Agustín en el libro VIII del *Super Genesim ad litteram: El Espíritu creador mueve al espíritu creado en el tiempo pero sin lugar; mueve en cambio el cuerpo creado en tiempo y lugar*.

Con todo lo cual se da a entender que los ángeles no están en un lugar de modo corporal sino según cierto modo espiritual. Y, puesto que moverse en un lugar es correlativo al modo de estar en un lugar, síguese que los ángeles tampoco se mueven en un lugar de manera corporal, sino que el movimiento de los mismos, del que hablan las Escrituras, si se refiere a un lugar corporal, debe entenderse en el sentido de una sucesión de contactos virtuales en distintos lugares, o bien, de acuerdo con una versión mística, como la que ofrece Dionisio en el capítulo IV del *De divinis nominibus: Se dice que las mentes divinas se mueven circularmente cuando están unidas por la iluminación de lo bello y lo bueno; en línea recta cuando proceden a la provisión de sus inferiores; y con movimiento en espiral cuando proveen a los menos dotados mientras permanecen en su inamovible estado* cerca de Dios.

Con todo lo cual queda claro qué es lo que los santos doctores enseñaron acerca de la condición de las sustancias espirituales, es decir, de los ángeles, al sostener que son incorpóreos e inmateriales.

CAPÍTULO 20: La distinción de los espíritus angélicos

CAPÍTULO 20

La distinción de los espíritus angélicos

Por consiguiente debemos examinar qué es lo que se ha de sostener según la doctrina sagrada acerca de la distinción entre los espíritus. Y lo primero que se presenta a nuestra consideración es la diferencia entre los buenos y los malos.

Porque es doctrina compartida por muchos que hay espíritus buenos y espíritus malos: lo cual se confirma además con la autoridad de la Sagrada Escritura. Porque de los buenos se dice en la carta a los Hebreos 1,14 que *todos son espíritus administradores, enviados a ejercer ministerios en favor de los que han de heredar la salvación.* En cambio, de los espíritus malos se dice en Mt 12,43: *Cuando un espíritu inmundo sale de un hombre, deambula por áridos lugares buscando descanso, y no lo encuentra.* Y luego añade: *Entonces va y toma consigo otros siete espíritus peores que él.* Y aunque, como refiere Agustín en el libro IX de *La ciudad de Dios*, algunos sostuvieron que los espíritus buenos y malos son dioses, y que tanto los buenos como los malos se llaman demonios, otros en cambio, con más acierto, afirman que sólo los buenos, a los que nosotros llamamos ángeles, son dioses, mientras que los demonios, según el modo común de hablar, se consideran malos. Lo cual, según dice, es razonable, porque el término «demonios», según su raíz griega, significa los que tienen ciencia, la cual sin caridad infla, como dice el Apóstol (1 Cor 8,1).

Pero sobre la causa de la malicia de los demonios no todos los autores están de acuerdo. Algunos sostienen que son malos por naturaleza, porque son producidos por un principio malo que hace mala incluso su naturaleza: y esto es el error maniqueo, como consta por lo ya dicho. Pero este error lo refuta Dionisio de manera muy eficaz en el cap. IV del *De divinis nominibus,* diciendo: *Ni siquiera los demonios son malos por naturaleza.* Y lo prueba, en primer lugar, porque si fueran naturalmente malos, habría que decir también que no eran producidos por un principio bueno, y ni siquiera podrían ser considerados como existentes, porque el mal no es algo que tenga existencia: ni en el caso de que tuviera alguna naturaleza, podría ser causado por un principio bueno.

En segundo lugar, porque si son naturalmente malos, o lo son para sí mismos o para otros; si lo son para sí, ellos mismos se corromperían (ya que el mal es un principio corruptivo), lo cual es imposible. Pero si son malos para otros, se seguiría que corrompen a aquellas cosas para las cuales son malos. Pero lo que es tal por naturaleza, es tal para todos y es tal en absoluto. Se seguiría por tanto que corrompería todas las cosas y las corrompería de manera absoluta. Pero esto es imposible, bien porque hay cosas incorruptibles, que no non susceptibles de corrupción; bien porque incluso aquellas cosas que se corrompen, no se deterioran totalmente. Luego la naturaleza de los demonios no es mala en sí misma.

En tercer lugar, porque si fueran naturalmente malos, no habrían sido hechos por Dios, puesto que *lo que es bueno produce cosas buenas y las hace subsistir.* Y esto es imposible a tenor de lo que arriba hemos demostrado, que sólo Dios puede ser principio de todas las cosas.

En cuarto lugar, porque *si los demonios se comportan siempre de la misma manera, es que no son malos, porque el permanecer siempre lo mismo es propiedad del bien. Por tanto, si no son siempre malos, es que no son malos por naturaleza*.

En quinto lugar, porque *no carecen completamente del bien desde el momento en que existen, y viven, y entienden,* y desean algún bien.

Pero hubo otros para quienes los demonios son naturalmente malos, no porque sea mala su naturaleza, sino porque tienen cierta inclinación natural al mal. Agustín, en efecto, en el libro X del *De civitate Dei* cita a Porfirio cuando dice en su *Carta a Anebonte* que, *según la opinión de algunos, existe un género de espíritus que se dedican a escuchar, que son falaces por naturaleza, capaces de disfrazarse bajo todas las formas y modos, imitando a los dioses, a los demonios e incluso a las almas de los difuntos.*

Pero esta opinión no puede ser verdadera si se admite que los diablos son incorpóreos y entendimientos separados. Porque, dado que toda naturaleza es buena, no puede darse una naturaleza que tenga inclinación al mal a no ser que lo vea como un bien particular. Porque nada impide que una cosa que es buena en particular para una determinada naturaleza, se la considere mala en cuanto desdice de la perfección de una naturaleza superior. Así el mostrarse rabioso es de algún modo bueno para el perro, pero es malo para el hombre dotado de razón. Cabe sin embargo en el hombre que, de acuerdo con su naturaleza sensible y corporal que tiene en común con los brutos, sienta cierta inclinación a enfurecerse, aunque esto desdiga de su condición de hombre. Pero es cosa que no cabe atribuir a la naturaleza intelectual, puesto que la inteligencia dice orden al bien común. Por eso es imposible encontrar en los demonios inclinación al mal, supuesto que sean puramente intelectuales, sin mezcla de naturaleza corpórea.

Pues debemos tener en cuenta que para los Platónicos, como ya dijimos, los demonios son una especie de animales corpóreos dotados de inteligencia. Y al poseer naturaleza corpórea y sensitiva, están sujetos, al igual que los hombres, a las variadas pasiones del alma, que les inclinan al mal. De aquí que Apuleyo, al definir a los demonios en el libro *Sobre el Dios de Sócrates*, dice que *son animales por el género, pasionales por el alma, racionales por la mente, aéreos por el cuerpo y eternos en cuanto al tiempo.* Y, según precisa, la mente de los demonios está sujeta a las pasiones de la liviandad, del miedo, de la ira, y otras semejantes. Así pues, distinguen, incluso en cuanto al lugar, a los demonios de los dioses que llamamos ángeles, reservando para los demonios los espacios aéreos, mientras que a los ángeles o dioses los colocan en los ámbitos etéreos.

Y esta concepción es sostenida bajo cierto aspecto por algunos doctores de la Iglesia. Pues Agustín en el libro III *Super Genesim ad litteram* parece decir, o bien darlo como dudoso, que *los demonios son animales aéreos puesto que poseen la naturaleza de cuerpos aéreos, por lo cual no están sujetos a la muerte, ya que prevalece en ellos el elemento que es más apto para la acción que para la pasión,* es decir, el aire. Y esto mismo lo dice en otros varios lugares. Y también Dionisio parece atribuir a los demonios todo lo que es propio del alma sensitiva: pues dice en el cap. IV del *De divinis nominibus* que *en los demonios se da el mal en forma de ira irracional, de concupiscencia demencial y de fantasía proterva.* Y es sabido que la fantasía, la concupiscencia y la ira o furor, no pertenecen al entendimiento, sino a la parte sensitiva del alma. E incluso en cuanto al lugar ha habido quienes compartieron las ideas [de los Platónicos] al sostener que los demonios no fueron ángeles celestes o super-celestes, según cuenta Agustín en el libro III *Super Genesim ad litteram.* Y también el

Damasceno dice en el libro II que *los demonios pertenecen a aquellos poderes angélicos que gobiernan el orden de la tierra.* E incluso el Apóstol en Ef 2,2 llama al diablo *príncipe de las potestades del aire*.

Pero surge aquí otro elemento digno de consideración. Como quieren que a cada especie se le otorga la materia proporcionada a su forma, no parece posible que en toda una especie se dé una inclinación a lo que es malo para la especie de acuerdo con la razón de la propia forma: como tampoco se da en todos los hombres una inclinación natural a la inmoderación de la concupiscencia o de la ira.

Así pues, no es posible que todos los demonios tengan una inclinación natural a la falsedad y a otras maldades, incluso si todos fueran de la misma especie, y menos, por tanto, si cada uno fuese de una especie distinta; aunque, si son corpóreos, no se ve inconveniente en que puedan darse muchos dentro de la misma especie, ya que la diversidad de materias permitiría que en una misma especie se dieran diversos individuos. Habría que decir por tanto que no todos ni siempre fueron malos, sino que algunos de ellos comenzaron a serlo libremente siguiendo la inclinación de sus pasiones.

Por eso dice Dionisio que el *apartarse de Dios* es malo para los demonios mismos y *un alejamiento de cuanto les convenía,* dado que por la soberbia se han alzado por encima de sí mismos; y después añade detalles pertenecientes a la pena, como el no conseguir el fin último, *la imperfección* de carecer de la perfección debida; *la impotencia* para conseguir lo que desean naturalmente; *el debilitamiento del impulso* con que habían de conservar el orden natural que los apartara del mal. Agustín dice también en el libro III *Super Genesim ad litteram* que *los ángeles prevaricadores antes de su transgresión se encontraban* en la parte superior del aire próxima al cielo *con su príncipe que entonces era arcángel y ahora es diablo,* mostrando de manera manifiesta que se hicieron malos por alguna transgresión. Y también el Damasceno dice en el libro II que el diablo *no fue hecho malo por naturaleza, sino que, viviendo en el bien y habiendo nacido en el bien, se pervirtió por decisión de su libre albedrío*.

Esto además lo confirman con autoridades de la Sagrada Escritura Orígenes en el libro I del *Peri archon,* y Agustín en el XI de *La ciudad de Dios*, que remiten a lo que en *Isaías* 14,12 se dice al diablo bajo la imagen del rey de Babilonia: *¡Cómo caíste, Lucifer, que amanecías con la aurora!* Y en Ezequiel 28,12ss se le apostrofa en la persona del rey de Tiro: *Tú, sello de semejanza, lleno de sabiduría, perfecto en belleza, disfrutabas de las delicias del paraíso;* pero después añade: *Fuiste perfecto en tu conducta desde el día de tu creación hasta que fue descubierta en ti la iniquidad.* En el mismo lugar aclara Agustín lo que se dice en Jn 8,44: *Era homicida desde el principio, y no permaneció en la verdad;* y lo que se dice en la carta canónica de Juan, que *el diablo peca desde el principio,* refiriéndose ya sea al momento en que empieza a pecar, o bien, al comienzo de la condición del hombre, al que engaña matándolo espiritualmente.

Con esta sentencia parece que concuerda la opinión de los Platónicos, que distinguen entre demonios buenos y malos, entendiendo que se hicieron buenos o malos por su propio albedrío. Y por eso, como refiere San Agustín al iniciar el libro IX del *De civitate Dei*, Plotino, yendo más lejos, sostuvo que *las almas de*

los hombres son demonios y que de hombres se vuelven lares si hacen obras meritorias, lemures o larvas si obran el mal, y dioses manes si es incierto su comportamiento bueno o malo. Lo cual concuerda con la sobredicha afirmación de los santos, que sostienen la existencia de demonios buenos y malos debido a sus respectivos méritos buenos o malos; por más que por nuestra parte no acostumbramos a llamar demonios a los espíritus buenos, sino ángeles.

Pero en cuanto a eso de que las almas de los muertos se hacen demonios, es errónea su postura. De ahí que el Crisóstomo, exponiendo aquello de Mateo 8,28, en que salen dos endemoniados de las tumbas, dice: *Al mostrarse saliendo de las tumbas, pretendían propalar el pernicioso dogma de que las almas de los muertos se hacen demonios. Tanto que muchos arúspices llegaron a matar niños para contar con la colaboración de sus almas. Por eso los endemoniados claman: 'Es que yo soy su alma'. Pero no es el alma del difunto la que clama, sino que lo finge el demonio para engañar a los oyentes, porque si al alma de un muerto le fuera posible entrar en un cuerpo ajeno, con mucha más razón podría entrar en el propio. Pero además no es razonable que el alma que sufre la iniquidad coopere con quien la inflige, ni tampoco tiene sentido que el alma separada del cuerpo permanezca errante en este mundo. Porque las almas de los justos están en las manos de Dios, y las de los pecadores son alejadas de aquí inmediatamente, como consta por el relato de Lázaro y el rico*.

Y sin embargo no parece que Plotino se haya apartado en esto de la opinión de los Platónicos, para quienes los demonios son cuerpos aéreos, cuando sostenía que las almas humanas después de la muerte se hacen demonios. Porque también las almas de los hombres, además de estos cuerpos corruptibles, tienen, según los Platónicos, ciertos cuerpos etéreos, a los que se unen siempre como si fueran incorruptibles, tras la disolución de estos cuerpos sensibles. Por eso dice Proclo en el libro *Divinarum coelementationum: Toda alma que puede unirse a un cuerpo, cuenta con otro cuerpo anterior y perpetuo que le proporciona una hipóstasis ingenerable e incorruptible.* De modo que las almas separadas de los cuerpos no dejan, según ellos, de ser animales aéreos.

Sin embargo, según la sentencia de otros santos, los demonios que llamamos ángeles malos no pertenecían solamente a los órdenes inferiores, sino también a los superiores, de los que hemos mostrado que son incorpóreos e inmateriales, de modo que entre ellos hubo uno que fue el más alto de todos. De aquí que Gregorio en una homilía que expone aquello de Ezequiel 28,13: *Estaba cubierto de todas las piedras preciosas,* dice que el príncipe de los ángeles malos, comparado con los demás ángeles, resplandecía más que los otros. Y en esto parecen estar de acuerdo quienes sostenían que hay unos dioses buenos y otros malos, en el sentido en que se llama dioses a los ángeles. Por eso se dice en Job 4,18: *He aquí que quienes le sirven no son estables, y ha encontrado depravación entre sus ángeles,* aunque esto encierra muchas dificultades.

Porque en una sustancia incorpórea intelectual no parece que se dé otro apetito que el intelectivo, el cual es de suyo un apetito del bien, como lo hace patente el Filósofo en el libro XII de la *Metafísica.* Pero nadie se hace malo por el hecho de que su entendimiento tienda a algo que es absolutamente bueno, sino porque tiende a algo que es bueno en parte como si fuera bueno absolutamente. No parece pues posible que por obra de su apetito pueda hacerse mala una sustancia incorpórea intelectual.

Además, el apetito no puede ser movido más que por el bien o por el bien aparente. Y de hecho, el bien es lo que todos apetecen. Pero por el hecho de que alguien apetezca el verdadero bien no se hace malo. Luego todo aquel que se hace malo por razón del propio apetito, ha de ser porque apetece un bien aparente como bien verdadero. Lo cual no puede ocurrir a no ser que se engañe en su juicio, y esto no parece que pueda suceder en una sustancia incorpórea intelectual, que no es capaz, según entendemos, de una aprehensión falsa.

Pues también nosotros, en aquello que entendemos, no podemos estar en el error. Por lo cual dice Agustín en el *Libro de las 83 Cuestiones* que *todo el que se equivoca, no entiende aquello en que se equivoca.* Por eso acerca de lo que captamos propiamente con el entendimiento, como acerca de los primeros principios, nadie puede engañarse. Parece por tanto imposible que una sustancia incorpórea e intelectual pueda hacerse mala por obra del propio apetito.

Además, la sustancia que es de naturaleza intelectual, separada del cuerpo, necesariamente ha de ser completamente independiente del tiempo. Pues la naturaleza de cada cosa se conoce por su operación; y a su vez la índole de la operación se determina por su objeto. Pero el inteligible, como tal, no está aquí ni ahora, sino que de la misma manera que abstrae de las dimensiones espaciales, abstrae también de la sucesión temporal. Por tanto la operación intelectual misma, en lo que le compete de suyo, de la misma manera que abstrae de toda dimensión corporal, así también trasciende toda sucesión temporal.

Y si a alguna operación intelectual se le añade el continuo o el tiempo, esto no puede acontecer más que de manera accidental, como sucede en nosotros, por el hecho de que nuestro entendimiento, si bien abstrae las especies inteligibles de los fantasmas, las considera en ellos. Lo cual no puede tener lugar en la sustancia incorpórea e intelectual. Síguese por tanto que la operación de estas sustancias, y por consiguiente la sustancia misma, son ajenas a toda sucesión temporal. Por lo cual dice Proclo que *todo entendimiento posee eternamente la sustancia, la potencia y la operación;* y en el libro *De causis* se dice que *la inteligenciase mantiene a la par de la eternidad.* Por consiguiente todo lo que conviene a aquellas sustancias incorpóreas e intelectuales, les conviene siempre y sin sucesión. De ahí que, o siempre fueron malas, en contra de lo que llevamos dicho, o nunca se pudieron hacer malas.

Además, siendo Dios la esencia misma de la bondad, como dice Dionisio en el cap. I del *De divinis nominibus,* necesariamente han de estar más perfectamente consolidadas en la participación de la bondad aquellas que están más próximas a Dios. Y es patente que las sustancias intelectuales incorpóreas están por encima de todos los cuerpos.

Por tanto, si los cuerpos supremos, es decir, los celestes, no son susceptibles de ningún desorden ni mal, mucho menos podrán ser capaces de cualquier desorden o mal aquellas supercelestes sustancias. Por eso dice Dionisio en el cap. IV del *De caelesti hierarchia* que *las santas disposiciones de las sustancias celestes participan de los beneficios de la divinidad mucho más que las que sólo tienen existencia, o vida irracional, o razón, como nosotros; ellas tienen más*

abundantes participaciones de la divinidad, y tienden constantemente hacia aquello que está en lo alto, en pleno acuerdo y con amor indeclinable.

Porque parece inscrito en el orden de las cosas que así como los cuerpos inferiores pueden verse sometidos al desorden y al mal, y no en cambio los cuerpos celestes, así también los entendimientos unidos a los cuerpos inferiores pueden verse sometidos al mal, no en cambio aquellas supercelestes sustancias. Y a esto parecen haberse atenido quienes consideraron a los demonios que llamamos ángeles malos como pertenecientes a un rango inferior y de naturaleza corpórea.

http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/las-sustancias-separadas-angeles/